تأملات في ظاهرة الدين

شيخ عيسى نور الدين

ثراث واحد

تأملات في ظاهرة الدين

شيخ عيسى نور الدين

Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Approches du phénomène religieux

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

In the Face of the Absolute

www.onetradition.org

ISBN 978-3-908154-65-5

المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات ’تراث واحد One Tradition‘ على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدِّمَة

ليس هناك على وجه التأكيد ما يمكن أن يسمى 'إشكالات عصرنا' بالمعنى الفلسفى للتعبير، أى إنه لم تظهر فكرة يمكن أن توصف 'بالجدة' من حيث أساسها ذاته، إلا أن هناك بعض الأسئلة التى تواترت منذ بدأ افتراق 'العلم' و'الإيمان'، وهى ما 'تنتمى إلى عصرنا'، إذ إنها لم تفتأ تشغل انتباه الناس طوال الوقت.

والإيمان هو تصديق ما لا نرى، أو هو بالحرى تصديق ما يتعالى على خبرات الإنسان العادى، فالعلم هو مزاولة ما نرى، أو على الأقل ما يمكن أن نحصِّله عن خبرة تجريبية. وقد اهتز الإيمان التراثى أو فُقِدَ لأسباب ذاتية وموضوعية، فقد جرَّت 'الثقافة الدنيوية' التى أطلقتها النهضة وتحدث باسمها ديكارت إلى ضمور عام للذكاء التأمُّلى والغريزة التدينية، وانتهزت الوقائع الجديدة للمخترعات والاكتشافات فرصة ذلك التهافت وفرضت تناقضًا فاضحًا على مقولات الإيمان. أى إن الإنسان الحديث كان ولا زال أقل 'ذكاءً' من أن يقاوم تلك الدعاوى المغلوطة التى انهمرت من التماسِّ مع تلك الوقائع، والتى رغم أنها طبيعية إلا أنها أبعد منالا عن نطاق الخبرات العادية حتى يستحيل أن تجتمع معها فى وعى واحد مثل رمزية السماء الدينية والوقائع الفلكية لدرب التبانة، فذلك مما يستلزم ذكاءً يفوق العقلانية، ويعيدنا ذلك إلى مسألة التعقل المُلهَم

وموضوع الغنوص أوالجوانية.

إلا أن مذهب الشك الحديث الذى يدفع باستحالة المعرفة لا يستلزم على الدوام خبائث الديكارتية كى تمكن جذوره، فكل أنواع 'الدنيوية' التى تستند على الظروف المواتية هى باب لروح الشك والإنكار لما يفوق الطبيعة. وتبرهن الأحوال على أنه ليس هناك من شعب مهما بلغ تأمُّله بقادر على أن يطيق هجوم الآثار النفسية للاكتشافات الحديثة طويلا، وهى حقيقة تبرهن على 'نشوزها' عن طبيعة الإنسان عموما، فلا أقل من القول بأن عداء أوروبا للكنيسة فى العصور الوسطى حيال الأطروحات الفلكية الجديدة لم يعد يبدو بلا سبب معقول. ومن الثابت أنه ليس هناك معرفة ضارة بذاتها أو من حيث المبدأ، إلا أن كثيرا من المعارف يمكن أن يؤذى بمجرد استحالة مقابسته مع خبرات الإنسان التراثية، وتُفرض عليه دون استعداد روحى يؤهله لقبولها، فالنفس الإنسانية تجد صعوبة فى التماشى مع وقائع لم تطرأ على خبراتها المعتادة فى الطبيعة. وقل مثل ذلك عن الفن الذى يحتاج إلى حدود تحدها طبيعة مجتمع إنسانى 'سلبى' 'لاواع'، وما علينا إلا أن نضع تحت تصرفهم ماكينات وصناعات كيماوية وسوف تفسد فنونهم بالمعنى الواسع، وليس من كل جوانبها بالطبع بل من حيث إنها لم تعد تنتمى إلى الكافة. ولا يعنى ذلك القول بأن غالبية شعب فنان قد فقد حاسة التميز، لكن إغراء الإمكانات المستحدثة على مدى طويل كان أقوى من المذاق

المتوارث، وخضعت النفس الوديعة إلى صخب السهولة الذى أغرق الأسواق، وهو ما حدث على المستوى الثقافى وعلى مستويات أخرى. فالطبيعة الإنسانية ضعيفة تميل إلى الفساد، ويستحيل على شعب بكامله أن يظل طاهرا أو حتى مبصرا.

وأيًّا كان الأمر فإن المأزق المأساوى للعقل الحديث قد نتج عن واقع أن غالبية الناس عاجزون عن مقابسة تعبيرات التراث الرمزية مع الشواهد المادية للعلم، وتدفع تلك الشواهد بالإنسان الحديث إلى الرغبة فى استقصاء 'كيف ولماذا' فى كل شىء، ولكنه يرغب فى أن يكون ذلك 'الماذا' سهلا سطحيًّا شأن الظواهر العلمية ذاتها، أو هو يطلب إجابات على مستوى خبرته بحيث لا تتجاوز المادية الصرف، فقد أغلق وعيه على ذاته مقدمًا فى وجه كل ما يتعالى عليها.

وأحد الأخطاء الكبرى لعصرنا هو الحديث عن 'فشل' الأديان بما يعنى أن نعزو إلى الحقِّ سبب رفضنا لقبوله، وأن ننكر على الإنسان حريته وذكاءه، ويعتمد الذكاء على حرية الإرادة، بما يعنى أن الإرادة قد تجعل الذكاء فاعلا أو قد تصيبه بالشلل، ولم يكن عزو اللاهوتيين فى العصر الوسيط الخطيئة إلى الإرادة بلا سبب معقول، والواقع أن الذكاء يمكن أن يسقط فى الخطإ، لكن طبيعته لا تسمح له بمقاومة الصواب على طول الخط، فذلك يستلزم تدخل عامل إرادى أو بالحرى عامل انفعالى هو التحيز والعاطفية والفردية فى شتى أشكالها. وكل خطإ ينطوى على عنصر 'أسرارى'

لاعقلانى، وهو عنصر لا علاقة له بالمفاهيم، ولكنه يستخدمها بل حتى يخترعها. ووراء كل رأى فلسفى 'مذاق' أو 'لون' حيث تتولد الأخطاء من 'تصلب' النفس و'تشتتها' و'انفجاراتها' و'تثاقلها'، كما أن هناك عوائق تمنع إشعاع الذكاء ورؤى 'عين القلب'.

وظلام عالمنا سواء أكان الغرب أم امتداده فى الشرق أم فى غيره يتضح فى واقع أن حنكة الذكاء تسير نعلا بنعل مع ضحالة التعقل المُلهَم، وقد تعود الناس على التعامل مع المفاهيم كما لو كانت تسلية لا تُلزِمُ المرء بشىء، ولم تعد الأفكار 'تقطع' فى الذكاء الذى ينزلق على المفاهيم دون أن يتأنى لكى يفهمها. فالروح الحديثة تبدأ من السطح فتستغرق فى اللعب بالصور الذهنية دون وعى بالدور الذى تقوم به على الحقيقة، فى حين أن الروح التراثية تبدأ من الأعماق حيث تنبثق مذاهب قد تكون 'متعنتة' ولكنها تظل مرضية وفعالة فى إطار جماعتها.

***

وسوف يلاحظ القارئ أن المقالات المجتمعة فى هذا الكتاب لا تتغيا المعطيات التراثية بما هى بقدر ما تهتم بالتفاسير المذهبية، أى التعبير عن الحقائق التى يصبح الجدل التراثى رداءً لها، ولذا فليست تأريخا للأفكار، ولكنها حديث بلسان الحكمة الخالدة philosophia perennis نطرح فيه صيغًا متعددة للحقِّ المبثوث فى كل أين، والذى لا يتغير ولا يحول.

وهناك نقطة يبدو أنها تفلت على الدوام من الفلاسفة العقلانيين، وهى أن هناك بالضرورة فارقًا بين التعبير وما يعبر عنه، أى بين المذهب والحقيقة. ومن الممكن دومًا أن نتهم مذهبًا كفئًا بالعقم حيث لا وجود لمذهب يطابق ما يريد أن يعبر عنه تمام المطابقة، وليس هناك صيغة قادرة على التحسب لكل شىء صوابًا كان أم خطأً نتيجة الاحتياجات التى لا تحصى إلى التفاسير العرضية. ولو كان التعبير يملك أن يكون مانعًا جامعًا مطلقًا كما تدعى فلسفة النقد فلن يكون هناك فارق بين الصورة والأصل، ولن يكون هناك بالتالى ما يدعو إلى الحديث عنها ولا التفكير فيها حتى فى حدود اللغة فحسب. والحقُّ أن الفكر المذهبي موجود حتى يمهد لمخطط مفهوم للنقاط المرجعية التى تميز بالاختزالية، ولكنها كافية لهداية الإدراك العقلى نحو جوانب من الحقيقة. وهذا هو كل ما يحقُّ للمرء أن يطلب من مذهب، والبقية مسألة قدرة العقل المُلهَم وحسن نية ولطف ربانى. وبعد أن قيل كل شىء بوضوح يبقى أن نتذكره من جديد، وإذ نفعل ذلك كما هى عادتنا فإننا نحيى فى الفكر يقينا ينطوى عليه، وليس على الأنا المفكر، ولكن جوهر الذكاء الإنسانى لا شخصى. والذكاء كلى بمدى ما كان إنسانيًا وقادرًا على الإحساس بالمطلق وما يقابله من النسبى، وأن يدرك المطلق ويرى انعكاسه فى جذور النسبى. وفى نهاية المطاف فإن كل ميتافيزيقا أو علم كون يعبر عن التكاملية التى تنتمى إلى مايا الكونية وتكمن فى جوهر الذكاء.

ولنعد إلى الحديث عن هذا الكتاب، فإن جدلياته ترتبط برسالته، ولا يمكن أن يتحسب لكل الدعاوى الباهظة التى ينشرها علم النفس فضلا عن علم الأحياء، والتى تحاول أن تحتل موقع الفلسفة وحتى الفكر ذاته. ولا مجال لأن نُلام بمنطق صحيح على استخدامنا للغة ساذجة خرجت من حيز التداول، حيث إن مبرر جدلياتنا هو محتواها، وهو ما ينتمى إلى الصمدية التى لا تحول.

وليس هناك من روحانية إقليمية، فحيث وجد الإنسان فهو على صلة بكل ما يعنى الوجود، ذلك أننا مدعوون لفهم كل ما يستحقُّ الفهم، وليس فهم ما يناسبنا فحسب، بل ما يتسق مع القدرات الإنسانية وطبيعة الأمور.

الْجُزْءُ الأَوَّل
الْمَذْهَب الْعَام

إن محتوى الأديان وغاية وجودها هى العلاقة بين الله سبحانه واجب الوجود والوجود العرضى. وتعنى لانهائية واجب الوجود كلية قدرته عز وجل، والتى يتمخض عنها تنوعًا لا يحصى من صيغ هذه العلاقة، فكلية الإمكان تعنى التنوع والتعدد. ولذا كان تنوع الأديان ناتجًا عن تنوع الإمكانات التى تنطوى عليها العلاقة بين الله سبحانه والإنسان، وهى علاقة فريدة، ولا تحصى فى الآن ذاته.

وهذه العلاقة هى ما يضفى على الأديان جُلَّ قوتها وكل مشروعيتها، وتشكل الدعاوى الإيمانية على النقيض من ذلك نسبيتها، وكل ما فيها من المطلقية التى لا جدال فيها كامن فى مبدئها وليس فى صيغتها المخصوصة ولا فى قصرها ولا فى صوريتها. وعلى سبيل المثال فما يضفى على المسيحية قوتها هو الإمكانية المبدئية التى انبنت عليها، أى العلاقة بين الله تعالى وبين الإنسان حين تتخذ صورة خلاصية وشعائرية، وما يؤدى بدوره إلى التحديد، وبمعنى آخر إلى ما يؤدى إلى تهافت الدين، فى حين أن العلاقة بين الله سبحانه والإنسان لا بد أن تتخذ صورًا أخرى، وهو ما يحدث غالبًا بافتراض أن الإمكانية الشعائرية والندمية هى أكثر خصوصية من الإمكانية التشريعية والطوعية رغم أن كلاًّ منها لا بد أن يشارك الآخر. وبتعبير آخر إن الدين يفرض ذاته بقوة المطلقية بموجب أنها إمكانية وضرورة

للعلاقة بين السماء والأرض، لكنها محدودة ونسبية، لأنها ليست أنسب الإمكانيات لهذه العلاقة، بل هى صيغة بين صيغ أخرى لها، ولأن على هذه الصيغة أن تطرح ذاتها كإمكانية دينية بماهيتها بالمخاطرة بعجزها عن تحقيق التجلى الفعال لغاية وجودها. ويجرُّ هذا التناقض قصرًا لا يتسق مع الحقِّ الكلى، والذى هو وحده القادر على إرضاء كافة الاحتياجات المشروعة للتفسيرات السببية، وهنا يكمن جلُّ غموض البرانيات بانحرافاتها وعدم تناسبها.

والدين بمعنى 'الصلة Religio' طبيعىٌّ وفوق طبيعى فى آن، ولذا قد يتجلى مباشرة بجوهر العلاقة بين السماء والأرض، كما يمكن أن يتجلى بشكل غير مباشر تحت غطاء يُضخم صيغة بعينها لهذه العلاقة، وهذا ما تفعله كلٌّ من المسيحية والبوذية فى طرح ذواتها 'كتحديث'، فى حين أن الإسلام قد انتوى أن يكون قديمًا ومعياريًّا وكليًّا لا مبتكرًا original، كذلك يجوز القول بأن مقولة المسيحية العظمى هى من مستوى الظواهر، وقل مثل ذلك عن البوذية، فى حين أن مقولة الإسلام من مستوى مذهبى لو كان المرءُ يريد أن يشير إلى سمات مخصوصة حتى لو بدا منظوميا. والهندوسية من ناحيتها تتوخى أن تحقق كافة الصيغ الدينية الممكنة فى حوضها، ولذا كان ثراؤها الباهر المحير، وقل مثل ذلك من حيث المبدأ عن صور التراث الميثولوجية الأخرى التى تشكلت فى ليل الزمان.

***

وليس كل شيء فى النقد العقلانى للعقائدية يستحقُّ الإنكار، فانعدام التناسق فى الصورية الدينية حتى لو كان برانيًّا فحسب يثير الشكوك والاحتجاجات فى غيبة الجوانية العرفانية التى يمكنها رأب الصدع وإعادة صوغ النشاز العرضى إلى التناغم الجوهرى. زد على ذلك أن من محددات العقائدية المهلكة احتقارها للذكاء، والذى يطبقونه باختزاله إلى 'المعقولية reason' نظرًا لتمسكهم بالمعتقد فحسب، ومن نافلة القول أن المرء لا يملك أن يلوم من يلاحظون رغمًا عنهم مثالب عدم الذكاء التدينى، وتقدم فرقة التواكليين fideists الذين يعتمدون على الإيمان دون المعرفة أمثلة شتى، حتى إن بعضهم يستنتج من ملاحظاتهم أشد النتائج زيفا، ويجدون مسرة فى أحط التعميمات، وهو موضوع آخر تماما. وأيا كان الأمر فإن اتفاق رد فعل غير المؤمنين والجوانيين لا يعفى عن خطيئة عدم الإيمان، ولا هو يجبُّ أطروحات الميتافيزيقيين.

والإنسان الذى ينكر الدين الذى يبدو أحيانًا عبثيًّا فى حرفيته لا يعلم أمرًا جوهريًّا واحدًا رغم رد فعله المنطقى، وهو أن الصورية مهما تناقضت للوهلة الأولى إلا أنها تشتمل على معطيات جوهرية باهرة الثبات لمن استطاع تصورها وفهمها، وحيث إن الحقائق تُلَقَّنُ شيئا فشيئا مع الزمن بافتراض متطلبات التبلور والاعتياد على الحد الأدنى من التعقل المُلهَم فى العقلية الجمعية. والحقُّ أن هناك بدهيًّا تناقضًا بين ربٍّ كلى العلم وكلى القدرة ولامتناهى الخير، وقد خلق

الإنسان دون مراعاة لسقوطه، ومنحه حرية واسعة لا تتناسب مع ذكائه، أو منحه ذكاءً شاحبًا لا يتناسب مع حريته، ولا يجد وسيلة لخلاص بنى الإنسان إلا بإرسال ابنه إليهم دون أن يعلم بذلك معظم الناس، أو حتى بدون أن يَقْدِرَ معظم الناس على الإيمان به كشرط لازم للخلاص، والذى انتظر قرونًا حتى يعلن أنه واحد، ثم انتظر قرونًا أخرى كى يقول إنه ثلاثة، ويدين الإنسان فى جحيم أبدى لخطايا زمنية، و'يريد' ألا يخطئ الإنسان ولكنه 'يشاء' أن تقع خطيئة بعينها[1]، أو أنه يُقَدِّرُ للإنسان سلفًا أن يخطئ ثم يعاقبه على خطيئته، ويهبنا ذكاءً ويُحرِّم علينا استخدامه كما يرى التواكليون واقعيا، وهكذا دواليك. ولكن أيا كان التناقض الذى قام بين كلية العلم وكلية القدرة الربانيتين والأعمال التى نسبتها إليها رمزية المتون والمشبِهة والطوعية واللاهوتية العاطفية فإن تناقضاتها قابلة للحل تمامًا فى الميتافيزيقا[2]، والذكاء أو القوة الخيِّرة أصوليًا سواء أكانت بالمصير المقدر أم بدونه تنحو إلى خلاصنا من الشقاء الواقعى بشرط وحيد هو أن نعتمد عليها ونُلَبِّى نداءها 'كضرورة جوهرية'، وهى على سبيل التشبيه فى الهواء الذى نتنفسه مستقلة عن كل مطالب المنطق وكل احتياجاتنا

١ وهذه هى الأطروحة الأشعرية التى نتجت عن هاجس الدفاع عن الوحدانية كما لو كانت الوحدانية بحاجة إلى حماسهم الذى تخطى كل الحدود، وقد كان المسيحيون أكثر لطفًا حين قالوا إن الله تعالى سبحانه 'يسمح' بالخطيئة.

٢ وهو مذهب آتما ومايا الذى يفسر كلية الإمكان ويطرح التركيب الأقنومى للمبدإ. وقد عالجنا كل هذه الأمور بتوسع كاف فى كتبنا.

إلى الوضوح[٣]، ولا شك أن توكيدنا هذا لا يقدم برهانًا عقلانيًا، إلا أن له معنى وقيمة الرؤية الملموسة كما سنبين فيما يلى.

***

وحتى نتمكن من الإجابة على المصاعب التى عدّدناها علينا أن نفهم الفكرة المبدئية أولا. فما الذى يمكن أن نفهمه من اصطلاح 'الله'؟ فمن الناحية الإنسانية الصرف التى تتغياها الأديان بماهيتها إن الله سبحانه لا يمكن أن يكون مطلقًا صرفًا، حيث إن المطلق الصرف يمتنع على المناجاة، لكنا يمكن أن نقول إنه الوجه الأقنومى الذى ينظر نحو العالم الإنسانى، أو إلى أى عالم إنسانى بعينه، أى إنه سبحانه الربوبية التى شخّصت ذاتها من أجل الإنسان أو توجهت إلى إنسانية بعينها. والسؤال الثانى ما الذى 'يشاء' هذا الرب المتشخص أو 'يريد'؟ ويبدو لنا أن أشد الإجابات اختصارًا هى لو كان الجوهر الربانى اللانهائى يميل إلى التجلى فى انعكاسات قدراته التى لا تحصى على المحدود، فإن الوجه الأقنومى من ناحيته يعمل على تحقيق هذه الانعكاسات على مستوى أكثر نسبية بحيث يعكس على الانعكاس الأول مبدأ التناسق، وهو الشريعة التى تنظم العلاقة بين العالم الإنسانى الأكبر والعالم الفردى الأصغر. ويشاكل هذا الوجه حزمة ضوء ذات وظائف مختلفة، ورغم أن هذا الوجه ينبثق من النظام

٣ ويقوم رهان باسكال على أساس هذه الضرورة الجوهرية، والتى تدعم الخبرات الإنسانية الكلية من سحيق الزمان.

الإلهى ذاته فإنه لا يربو عن شخصانية واحدة ذات غاية أخلاقية، ويكون من العبث البحث فيما وراء حجاب مايا اللانهائى التنوع عن شخصية شبه إنسانية مفهومة للإنسان[٤].

وتحُضُّ الصيغ الدينية ذاتها على التصريح بنقاط مرجعية دون أن تأبه للمعنى الظاهرى رغم أن الصور الميثولوجية والرمزية دومًا ما تثير حقيقة معيشة، وتاريخ آدم وحواء عليهما السلام قد يصطدم باحتياج منطق بعينه لتفسيره، إلا أننا نحمله فى أعماق أنفسنا، ويبرر هذا الانطباع للصورة المقدسة ويفسر نسبيًا سهولة الالتزام بها. أضف إلى ذلك أن التناقضات السطحية أو الشروخ تشكل مرجعية حاسمة لاكتشاف التجانس الميتافيزيقى للمذهب أو الرمزيات التى تبدو متخالفة.

***

وقد عالجنا فيما سلف حقيقة حاسمة تجيب على سؤال لماذا خاطر الوحى بقبول تناقضات بعينها فى فرضياته ورموزه ولم ير اجتنابها لازمًا لكبت مخاطر التكذيب؟ وهناك سببان لهذا الأمر، والسبب الرئيسى منهما هو أن الحقَّ المقدس شطر من أنفسنا، ويكمن مثاله الرمزى فى أعماق وعينا وكينونتنا، والثانى أن الوحى يبخس معقولية منطقية بعينها حتى يُعَرِّضنا لامتحان شبه تربوى يبرهن على أن الإيمان يتماهى مع الفضيلة الجوهرية فى نفوسنا فى نهاية المطاف، وليس مع صفة

٤ وهذا هو ما تعيه 'وثنيات' مختلفة وليس أقلها الثنوية المازدكية بشكل أصولى.

أخلاقية سطحية[٥]، ومن الواضح أن السبب الثانى مرتبط بالأول. ويدرك الإنسان أو هو يحقق فضيلته الجوهرية بالتزامه الفضائل التى فى متناول إرادته المباشرة وفى إطار الإيمان وبه، وهذه الفضيلة تعمل مع الحقِّ المثالى الكامن فيه على تشكيل الوعى الذى نسميه 'البصيرة الحاسمة'، حتى إن سلوكنا العقلى والإرادى يحقق قيم جوهرنا القابل، كما أن هذه القيم تصوغ سلوكنا ذاته. وليست غاية بصيرتنا الحاسمة بالطبع هى المحددات البرانية للأديان بمبالغاتها وضيقها وتعنتها، بل حقائقها الكلية الكامنة، فالخطأ يستحيل أن يكون مثالا، ولا يملك أن ينبع من فضيلة أو أخرى، إلا أن القبول البرانى السطحى لتلك 'التناقضات الربانية' لا يستطيع أن يمنع فاعلية البصيرة المقصودة ولا الفضائل وإلا ما وجدت البرانية.

وانطباع الحق فى أرواحنا هو من حيث المبدأ ذو طبيعة قادرة على إسباغ يقين مباشر كامل دون أى عناصر من 'غموض الثواب' لو أنها بيَّنت بدهيًا حدًّا أدنى من البصيرة، فذلك لأن الإنسان الساقط الظاهرى مغلف بحجاب يفصله عن النور الباطن، ورغم أن هذا النور يسمح لبصيص منه بتخلل الحجاب أو الحُجُب حتى يهتكها، وحينئذ تنبثق الذكرى الأفلاطونية anamnesis التى تضعها الأديان فى العالم الآخر على شكل 'رؤية رضوانية'، والتى تحاول الصوفية بمجملها أن

٥ وقد كان الإنسان قبل السقوط يتماهى مع جوهره ولكنه انفصل عنه منذ ذلك الحين، وهو ما يتطلب لعلاجه جهدا منهجيا للمعرفة، وهو على طرف نقيض من تبسيطات روسُّو. وهو ذاته ما تناوله التشاؤم الأنثروبولوجى عند القديس أوغسطين.

تحققها فى الحياة الدنيا حتى ولو بدرجة ما، وإن لم تكن توحُّدية فهى على الأقل تنتمى إلى المشاركة فيما يفوق الطبيعة[٦].

وقد نتج عامل مهم من الاعتبارات السابقة، وهو أن غياب البصيرة الدينية religious intuition أمر غالب، وهو بالضرورة ناتج عن عطب فى الشخصية، وعن الكِبْر قبل كل شىء آخر، وقد قيل إن الكِبْر يمكن أن يفوق كل الفضائل شريطة أن يسممها أولا ليفرغها من جوهرها. وتفرض البيئة الحضرية فى المجتمعات التراثية ضغطًا يستبعد الكفر أو يكاد، فى حين أن العالم الذى لا يكاد هذا الضغط يوجد فيه أو لا يوجد مطلقًا فإن الثلم الأخلاقى يعمل بسهولة أكثر على الفكر، حتى إنه يسيطر عليه بشكل حاسم. والتحلى بفضيلة فى أحوال نفسية واجتماعية يعنى الإيمان عمليا، وليس بالضرورة إيمانًا بعينه ولكن الإيمان بماهيته. والحقُّ أن المرء فى بيئة من الإلحاد يتقمص دائمًا صفات أخلاقية بعينها لكى يبرهن فى أعماقه على أنه ليس بحاجة إلى الدين، وأن الإنسان طيب بطبيعته.

***

وتنتج الفضائل التى تشرِّف المرء وتجعل من الحياة الجمعية أمرًا ممكنًا عن الإيمان بمطلق متعالٍ وبخلود النفس[٧]، اللذين ينتجان بالضرورة

٦ وقد قال فرجيل 'سعيد من استطاع أن يعرف الأسباب العميقة للأشياء'، وهذا الربط بين السعادة والمعرفة ليس اعتباطيا، فهو يشير إلى التماهى العميق بين الحكمة والرضوان.

٧ ونحن نقول 'مطلق متعالٍ' وليس 'الله' حتى نقطع الطريق على الاحتجاج بأن البوذيين ملحدون، وليس هذا صحيحا من منظور الحقيقة الميتافيزيقية ولا من منظور السلوك

الفضائل الأخلاقية فى المرء بمقدار إخلاصه، ولو نَقُصا لاختفت الفضائل واقعيًا، وربما اختفت ببطء ولكنها ستختفى بكاملها. ولا شك أن الفضيلة التى لا تتعلق بجذور مذهبية هى أمر مفهوم، ولكن حتى فى هذه الحالة فإنها تميل بطبيعتها إلى هذين القناعتين، ويجوز القول بأن الفضائل تنتمى للإنسان كما تنتمى إليه الأديان. ولذا كان انفصالهما اصطناعيًا وعرضيًا. والفضيلة بهذا المعنى برهان على وجود الله تعالى شأنها شأن الذكاء الذى يحض المرء على التفوق على ذاته والذى يستطيع فهم المطلق. وبالتالى كانت الحرية الأخلاقية والموضوعية القائمة على العقل المُلهَم intellectual objectivity تشكلان عناصر شبه الإنسان بالرب.

وهناك نقطة أخرى نريد إثارتها، وهى أن هناك برهانين دامغين على تأييد الدين وبالتالى البصيرة الحاسمة التى هى الإيمان، وهما دامغان عند من فهم لغة الظواهر ولذا امتلك حاستى القداسة والتناسب، ويتمثل هذان البرهانان فى ظاهرة القداسة وظاهرة الفن، وكلاهما مظاهر ربانية وليسا أمجادًا إنسانية، وهما يتجاوزان قدرة الإنسان العادى بما لا يقاس، ومن الواضح أن ذلك ليس حال الفضائل الطبيعية ولا الأعمال الدنيوية[8]. وتتنوع القداسة كما يتنوع الفن،

الإنسانى سواء أكان أسراريا أم أخلاقيا فحسب. ويصح القول ذاته عن خلود النفس مع التعديلات اللازمة، والتى لا ينفى حقيقيتها إصرارنا على نسبيتنا.

٨ وفيما يتعلق بالفن فإن المقارنة بين فن ما قبل النهضة وما تلاها يعبر بفصاحة عن المسألة المطروحة، كما يجدر ملاحظة أن الحرف التقليدية دوما ما تحافظ على التواصل مع المقدس

ولكن كلاهما يشهد على الحقيقة الوحيدة ذاتها، ولذا كان وجه الله تقدس وتعالى الذى يتجه إلى الإنسان متنوعًا بموجب لانهائيته عز وجل، ولكنه يظل واحدًا سبحانه بموجب مطلقيته.

ولو لم تبرهن القداسة والفن الشعائرى على شىء يتعلق بالدين، أى بالنفس الخالدة والقدرة الميتافيزيقية للإنسان لكانا هباءً، ولكان الإنسان كذلك هباءً، فى طبيعة الإنسان شبه الربانية كإنسان بما هو وكغاية ربانية أنه لا يصح أن يكون شيئًا متشظيًا ولا ناقصًا، وهو ما يقطع الطريق على مذهب التطور التحويلى[9]، ولكنه لا بد أن يكون كاملا، ولن يكون شيئًا إن لم يكن كذلك، وبهذا المعنى يجوز القول بأن رسالة الإنسان الأولى هى أن 'يكون ما هو'.

والروحانى.

٩ وهو يؤكد أساسا أن مركز المحيط نسبى شأنه شأن أى نقطة أخرى على السطح.

غالبًا أو بالحرى دائمًا ما تحفل الكاتدرائيات بنقائض مقصودة تكنى عن أن الله سبحانه فحسب هو الكامل والقادر على الكمال، وعن أن أعمال الإنسان ناقصة بالضرورة شأنها شأن الإنسان ذاته. وينطبق ذلك على مجمل الكون الكلى، أى كل ما كان غير الله تقدس وتعالى، وقد قال المسيح عليه السلام «لماذا تدعوننى صالحا؟» وليس من المستغرب إذن أن هذا المبدأ يسرى كذلك على نطاق المقدسات، وقد ذكرنا الكاتدرائيات فى السطور السابقة، كما يسرى على الأديان ذاتها قبل أى شىء آخر، لذا كان التواضع وحاسة الحقيقة يتطلبان ألا نُصدَم بالمفارقات التى قد نصادفها فى المناخات السماوية على الأرض ونراها من قبيل 'التناقضات الربانية'. فالظلال الطبيعية التى تشوب جمالا أرضيًا بعينه لا تمنعنا من رؤية ذلك الجمال، وأن نراه بامتنان ونشعر أنه انعكاس أرضى لكمال مثالى فائق. وحيث إن من يحكم عليه ليس خاليًا من النقص فلا بد أن يعى نقصه، فبأى حقٍّ أو منطقٍ يطالب الظواهر الكونية أن تخلو منه؟ «وليس أحد صالحًا إلا واحد هو الله».

***

ويعنى اصطلاح 'البرانية' ثلاثة مقامات مختلفة، فهو أولا يعنى منظومة من الرموز، وثانيًا طريقًا، وثالثًا عقلية Mentality. ويشتمل

المقام الأول على الشعائر والعقائد والوصفات الأخلاقية وغيرها، ثم الكهانة والوعظ بالمعنى الواسع، ويتناول الثانى الالتزامات الدينية العامة المفروضة على الناس جميعا، والثالث يتناول النفسية التى تناسب مناخًا دينيًّا بعينه، أى كل تجليات العاطفية والخيال التى يتناولها دين بعينه ونمط التقوى الذى يتميز به والمواضعات الاجتماعية التى يفرضها.

أى إن من المهم التمييز بين الجوانب التالية للبرانية، النظام الصورى الذى ينطوى على الرموز والمعانى، والطريق البرانى الذى تأسس قصريًّا على هذا النظام، والعقلية البرانية الشكلانية والطوعية والفردية، والتى تضيف إلى الصور البسيطة كل ما كان من قبيل العاطفيات القصرية. وينتج عن ذلك ثلاثة معانٍ مختلفة لمصطلح 'البرانية'، الأول منها أن الشريعة جوهرية ومبجلة، وتصبح عنصرًا مكونًا للجوانية. والثانى منها أن الشريعة تختلف عن الجوانية دون استبعاد عناصر معينة من الجوانية، والمعنى الثالث يتسم بتضارب فى التسميات بين 'الظاهر' و'الباطن'، أو بين 'الحرف' و'الروح'.

ومن المهم للغاية ألا نخلط بين هذه المستويات الثلاثة، وألا نغفل عن واقع أن أولها وهو العقيدة والشريعة متاح للجوانية من حيث التفسير والالتزام. وتحديد ما إذا كان السند الروحى برانيا أم جوانيا يستلزم التساؤل عن الصور المذهبية والشرعية التى تنطوى عليها

الحالة، وكذلك عمن يقبلها ويمارسها، وبالتالى "كيف" تُقبَلُ وتُمارَس. ولا تأخذ الجوانية من العقيدة والشريعة إلا العناصر التى لا قصر فيها لو اتخذت بحرفيتها، ولكن ليس العناصر الرمزية والكلية.

وعندما يَرِدُ تفسير حرفى قصرى للأفكار والرموز من ناحية ويَرِدُ تفسير طوعى وعاطفى للشعائر والتعاليم من ناحية أخرى فإن الطريق ذاته يكون برانيا، وتناظر هذه الفردية مفهومًا تشبيهيًا للربوبية، ويفعل المؤمن ما قدره الوجه الأقنومى سبحانه وينتهى عما نهى عنه أملا فى النجاة ودون أن يشغل باله مباشرة بطبيعة الأمور فيما تعلق بالسلوك الإنسانى والمشيئة الربانية.

ويبين ما تناولناه الآن أن طريق البرانية لا يمكن أن ينفصل تمامًا عن العقلية البرانية، إلا أن التطرف الحرفى والعصبى لا علاقة له بالقيام بالدين بحقيقته، فالقيام بالدين يمكن أن يُلهِمَ المزاج والسلوك الإنسانى، ولكن من الواضح أن الإلهام والمزاج لا يتصلان بشكل غير قابل للانفصال تماما. وتنتمى البرانية الشرعية والعقائدية إلى المنظومة الربانية، وحقُّ الوجود مكفول للعقلية البرانية طالما كانت التقوى تمنع الخطل، ولكن ليس فيها ما يفوق الطبيعة، وتتماهى حقوقها مع الطبيعة الإنسانية على وجه التقريب.

وقد تكرر الحديث عن البرانية العقائدية التى تجسد حدودًا ربانية لرسالتها ومبرر وجودها. وبداية فقد استبعدت البرانية فكرة نسبية الكون الكلى، أى مايا، ولذا غفلت عن تنوع أوجه الأشياء

أو تناقضها أحيانًا، كما ذُهِلَتْ عن المنظور الذى تُرى منه، وذلك مثل القول بأنها تماهى مع منظور محدد لجانب محدد، وتلقى البرانية بنفسها فى خضم فكرة مايا حين تنكرها، فى حين أن على قمتها الرب الخالق المُشرِّع باراماآتما وهو الذات العلية[10]، وبدونه لا عالَمَ ولا دين. لكن الدين لا يملك أن ينغلق فى وجه الحق الكلى، فالله أحد، وحيث يوجد الوجه الربانى وجد الجوهر كذلك[11]، والجوهر قابل للتماس فى الجوانية بحقها المشروع رغم ملاحاة الهيكل البرانى.

وعلينا أن نعلم أن الدين البرانى مهتم بإنقاذ النفوس فحسب على حساب الحقائق التى لا تخدم غرضه، فى حين أن العرفان لا يريد إلا الحق، ويتماهى الحقُّ بالضرورة مع مصالحنا الأخروية لأنه يتماهى مع الخير الأسمى.

***

وتتخذ العلاقة بين البرانية والجوانية صورة مختلفة عن صورتها فى الأديان السامية فى الأديان القديمة مثل الهندوسية بالمدى الذى احتفظت فيه بحيوية كافية، فما يتعلق بالمجتمع أو ما يُتَّخذ حرفيًا هو من قبيل البرانية، أما الجوانية فليست ما ينتمى إلى الميتافيزيقا الصرف،

١٠ وهو ما أسماه بويهم Ungrund.

١١ وحين يقال إن الرب الموصوف أو وجه الله تعالى فى مايا بمخاطرة أن يصك الأسماع، فلا بد من توضيح أن هذا الرب هو المبدأ الأسمى عندما 'يدخل' فى النسبية الكلية، وهو لا زال 'الأسمى' رغم 'دخوله' هذا، وهو ما يمكننا من توكيد أن الله الخالق سبحانه هو فى الآن ذاته آتما ومايا، أو آتما فحسب، ولكنه ليس مايا فحسب مطلقا.

فحتى أدفايتا فيدانتا ليست ’جوانية‘ بالمعنى التقنى، ولكنها هى المسكوت عنه لسبب أو آخر خاصة ما تعلق بالأسباب الاجتماعية.

وليست الهندوسية قاصرة على الاهتمام بإنقاذ النفوس شأنها فى ذلك شأن الأديان الأوروبية القديمة، والحقُّ أنها تحاول أن تمنع الإنسان من السقوط فى الجحيم، ولكنها تتركه لمصيره فى التناسخ، وهو ما يصل إلى الأمر نفسه فى لغة أديان التوحيد. وقد كان قدامى الأوروبيين من اليونانيين والرومان والكلتيين يعتقدون أن المريدين فحسب وربما الأبطال الذين اعتبرتهم مريدين لهم الجنة، ويبقى غيرهم فى ظلام ’هاديس‘ تحت الأرض، وهى فكرة تدمج العناصر النفسية الفانية بالغيب الأعظم عن طريق حالات تناسخية غير إنسانية ولا دنيوية. ولذا كانت إدانة ’الوثنية‘ فى الأديان السامية لها ما يبررها فيما عدا حالة الأفلاطونيين والفيدانتيين.

ولا يكفى الاعتراف بالفوارق أو حتى الانحرافات بين وجهات النظر الدينية وبنيتها من حيث العلاقة بين البرانية والجوانية، فنحن أساسًا بحاجة إلى معرفة غاياتها التى تنتج بدهيًّا عن انعكاس النور الربانى فى ظلام الكون. ويعنى ’تنزيل‘ القرآن الحكيم أن مشيئة الرب الموصوف[١٢] تسرى فى نفس جمعية بعناصر عرقية واجتماعية مخصوصة، ومن ثم فى غايات ’زمانية‘ و’مكانية‘، أى إنه يهتم

١٢ وهو المبدأ الذى يتشخص عند التماس مع مايا، ومن ثم يحدد ذاته بموجب الإشعاع الكلى الذى قدرته طبيعة الخير الأسمى.

بالمصائر الأخروية كما يتعلق بالأحوال الاجتماعية المباشرة فى تتابع مصائر أخروية فى الزمن كما فى مَعِيَّةِ وتزامن المدينة الأرضية فى المكان. فحين تتنزل الكلمة الربانية على النفس الجمعية تنعكس على إمكانات هذه النفس، فقد تتهود أو تتعرَّب أو تصبح مغولية حسب أحوالها، وحينما تتأنسن لا تملك أن تحافظ فى كل الجوانب أو الصيغ على جلالها وجمالها الأول، فالإنسان بحاجة إلى الصغار والغموض ولا طاقة له على احتمال العظمة والتعالى والتناسق التى دومًا ما تكمن فى الجوهر فائق الطبيعة للكلمة الربانية دون خلطها.

والمسيح عليه السلام 'إنسان حق ورب حق'، ويصدق الأمر ذاته على كل وحى، وهذا هو ما لا يصح أن يغرب عن أذهاننا حينما نصادف عناصر تبدو لأول وهلة إنسانية بدرجة لا يمكن تصديقها فى تيار الصور المتنوعة للرسالة الربانية.

وحتى نفهم من الناحية الأخلاقية على الأقل تناقضات معينة واضحة فى المتون المقدسة فلا بد من الانتباه إلى أن كلية القدرة الربانية 'سابقة' أنطولوجيًّا على الوجه الأقنومى الموصوف، وتصب فى الخليقة ما كان ممكنًا أنطولوجيا كتجليات للانهائية، ولا مناص من أن تنطوى على تباين وجوانب 'لا صلة لها بالأخلاقية amoral' نظرا لأنها تشتمل على المستحيلات التى ترد فى سياق كلية الإمكان، ويعكس الوجه الربانى الخير الجوهرى وينسق فوضى الإمكانات ويشاء بالخير، ومن هنا تنبثق الظاهرة نصف الربانية ونصف

الإنسانية التي هي الوحي[١٣].

ويرجع جُلُّ غموض البرانية إلى تعقيد النظام الرباني، ونقول 'نظام رباني' لأننا لا نقصد هنا المبدأ ذاته بل 'امتداده' في النسبية الكلية. ولا تملك البرانية التي يجب أن تحُدَّ ذاتها على الحد المذهبي الأدنى أيا كانت صيغتها أن تتحدث عن 'نظام رباني' متعالٍ ونسبي في آن[١٤] دون أن تقع في الإلغاز أو بالحرى دون أن تتسبب فيه.

***

والسمة اللصيقة للبرانيات التوحيدية هي اعتبارها الأطروحات الفقهية عقائد، وهو التحيز الثابت الذى لا يرضى إلا «بوضع جميع النقاط على الحروف»، ولكنها تفعل ذلك على مستوى 'الإيمان'، وبذلك تصل إلى القصر العقائدى، وقد كان ذلك هو دور المجامع المسكونية في الترسيم من حوض الكنيسة ex cathedra في حين كان يكفي في كثير من الحالات أن نأخذ التعاليم من المتون كما هي في حال عدم تحدد قدسى لا يستثنى جانبًا من الحقِّ ولا يؤكد على جانبٍ بالتهوين من جوانبه الأخرى. والحقُّ أن الشر يكمن في وجود

١٣ وهي نقطة التميز الإسلامى بين 'إرادة' الله تعالى و'مشيئته'، ونقطة الضعف في النظرية أنها تعزو مقامين أقنوميين إلى الذاتية التشبيهية نفسها كما نوهنا أكثر من مرة. ويقول ابن عربي إن الله سبحانه يوجِد ما يريد أن يوجَد، ولا يُسأَلُ جل شأنه عن الإمكانات بماهيتها.

١٤ وهو متعال صرف في قمته، ونسبي في تردداته في مايا، إلا أنه متعالٍ كذلك في هذا النطاق بالنسبة إلى العالم على الأقل. وسر الأسرار الذى أشار إليه مايستر إيكهارت في الغرب هو أن في عقلنا المُلهَم 'نقطة ربانية' تتصل بالتعالى الصرف، ولم يكن هناك أفكار عنه سبحانه بدونها، أضف إلى ذلك أنها تفسر 'الظاهرة المركزية' التي هي الإنسان.

الأطروحات والتدقيقات أكثر منه فى ثباتها العقائدى، فلا يمكن منع الإنسان من التفكير، فبعض الفقهاء واللاهوتيين لا يتوعدون بالجحيم من يكفر بالله تعالى واليوم الآخر فحسب بل كذلك من يجرؤ على الشك فى قاعدة فقهية متحذلقة، ويصبح ذلك الوعيد بلامعقولية باشتراطه عدم فهم الله تعالى، ويحتمى على الدوام بدرع 'الأسرار'. وكلما أضيف ترسيم إلى الرسوم الكنسية كلما اتسعت الفرصة للتفاصل والاضطهاد، ولم يكن من شأن ذلك أن يحدث لو رضى المرء بالمستوى 'المسموح' أو 'الآراء المحتملة' بدرجات مختلفة[١٥]. وليس هناك نفع فى الدفع بأن الميتافيزيقيين الأقحاح يفعلون الشىء نفسه، فليس الأمر هو التفسير ولا التوصيف ولكنه الطبيعة القصرية للمواصفات، وهى العقائدية القصرية التى أُردِفَت عليها قبل أى شىء آخر، وهو ما يستحيل أن يكون شطرًا من غايات المعرفة اللامتحيزة ووظائفها[١٦].

١٥ وقد كان البابا أونوريوس الأول من ضحايا تعنت البرانية التى اتهمته 'بالزندقة' بطريقة لا لياقة فيها لو اقتصرنا على أقل الأمور، ففكرة أن المسيح عليه السلام كان له مشيئة واحدة ربانية لا تغمط من مجده شيئا، بل هى على العكس قائمة على مبدإ أنه ليس فى طبيعة المسيح عليه السلام أمر يتعارض مع المشيئة الربانية. والمسألة برمتها لا تعدو رأيا فقهيا تبسيطيا مُخِلا 'لامعقولا'، حيث إن المشيئة الإنسانية لا مناص من وجودها فى نفس عيسى عليه السلام، إلا أن الرأى المقصود ليس منحرفا إلى هذا الحد تماما، فهو اختزالى يكفى أن نحسب لغاياته أو نضعها بين أقواس.

١٦ ويقول الهنود الحمر الذين لا زالوا على المنظور التراثى ردا على تبشير الإيمان الجدلى إن المرء يمكن أن يجادل فى المفاهيم، ولكن لا جدال فى الرموز الصمدية للطبيعة العذراء موئل الروح الأعظم، وما يهم هو أن نفهمها، فحين يتعمق المرء إلى جذور الأشياء فإنه يرى أن الحجة أعمق من أن تكون تبسيطية، حتى إنها تماهى مع القرآن فى آية ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...﴾ فصلت ٥٣. أى فى العالم وفى النفس.

وقد كان على البرانية بافتراض رسالتها أن تحسب لضعف الإنسان، وكذلك لحماقته دون قصد تجنيسى حبًّا أم كرهًا، ولا مناص لها من أن تتصف بشىء من هذه المثالب، أو هى على الأقل تتسع لها حتى تتمكن من الوجود فى مناخ إنسانى. ولذا لا يصح أن نندهش ولا أن نرتعب من الظاهرة التناقضية للحمق التدينى الذى لا يخلو من الأذى، والذى يؤثِّرُ أحيانًا على النطاق الشرعى، ولكنها لا تملك إلا أن توجد نظرًا لأن الأديان تخاطب الجميع، وكل الناس قادرون على رؤية ذواتهم فيها لو جاز التعبير. والوسط الذى يتمتع بإيمان دينى يخاطب الانفعال، والانفعال بدوره يناقض كمال الموضوعية خاصة عندما يذهب إلى أبعد من حقوقه المشروعة، وحين تفعل ذلك فإن التزيُّد فى الانفعال يحطم قوة التأمُّل وربما الذكاء ذاته مع التحفظات اللازمة، وينحاز إلى العاطفية الأصولية التى تتراوح بين الميول والانحيازات التى لا ضرر منها[١٧]، ولو أنك نزعت العاطفية من دين لقتلته، ثم إن النهر بحاجة إلى شاطئين حتى يسيل بينهما، ولذا كانت البرانية أو الصورة الدينية تحتاج إلى محددات كى يكون لها أثر

١٧ وخير تمثيل لهذه العاطفية والتواضعية الفردية المتناقضة ما يقول به الهسيكاست، ليس من عظيم الأمور أن تذكر الله على الدوام لكن العظيم حقا هو الاعتقاد بأن المرء أقل شأنا من كل المخلوقات، وهو جهل مدهش بالقيمة التعبدية لاسم الله تعالى يختلط بعدم التقدير لثواب المثابرة على الذكر، وإهمالٌ ليس أقل غرابة للذكاء باسم الفضيلة، ومن يحب نفسه يهلكها، وهو ما لا يعنى أن التواضع لا يتسق مع مقام الإنسان، «ومن يبغض نفسه فى هذا العالم يحفظها إلى حياة أبدية» يوحنا ١٢: ٢٤-٢٥. فهذا هو التواضع الحق. وليست هذه الأمور من قبيل الميزات القصرية لأى دين كان.

حى، «فلو حاولت الإمساك بكل شىء لفقدت كل شىء» كما يقول المثل السائر.

وقد نجت العقلية البرانية بفعل ارتباطات الأفكار التى تلهم بها الصور الدينية، فالشمس فى الإسلام مثلا لا تتمتع بمكانة رفيعة حتى لا تنافس الله سبحانه فى وسط تعوَّد على عبادة الشمس فى الشرق الأدنى القديم، وقد شهدت على ذلك فى القرآن رموز تبخيسية للشمس، وقد تحدث القرآن الحكيم عن أن الشمس والقمر والنجوم مسخَّرَة للإنسان، وتحض على عدم الركوع للأجرام السماوية، وعلى المرء أن يقول الله أكبر حينما يتطلع إلى الشمس أو القمر. وهناك شواهد مثيلة عن النار فى الحضارة الهندوإيرانية أو بالحرى الحضارة الآرية حيث النار آجنى فى قداسة الشمس سيريا، ولكنها تتخذ فى الإسلام لونًا منذرًا لارتباطها بالجحيم[18]، والمسيحية التى لا تقوم على الغيرة على التوحيد لا تأبه لمثل هذه الارتباطات للشمس كما يتبدى فى 'تسبيحة الشمس' للقديس فرانسيس الأسيسى، فالمسيحى يرى من البدهى أن الشمس ليست هى الله تعالى، ولذا يستطيع أن يحبها ببراءة دون إحساس بالذنب. ويطرأ هنا سؤال عما إذا كان الغربى الذى لديه دوافع جادة لاتباع طريق الصوفية سوف يضطر إلى اتباع السلوك الإسلامى حيال النجم الملكى؟ ونحن نذكر واحدًا من عدة

١٨ وهذا بعيد تماما عن هيراكليتوس الذى كانت النار عنده أو بالحرى مثالها الربانى هى أصل كل شىء كان.

أمثلة، فماذا لو اضطر إلى معاناة رد فعل تخيلى عاطفى لم يشعر به ولن يشعر؟ ومن الواضح أنه لن يُلزَمَ بذلك حيث إن الصوفية الجوهرية لا تشترطه، فالعقلية الإيمانية أمر، والتحقق الروحى أمر آخر.

ولنعد إلى العرب، والذين كانوا يتمتعون بالحساسية التى وصفناها، وعندهم من ألقاب التشريف 'شمس الأمراء' و'شمس العلماء' و'شمس العارفين'، وعندهم من أسماء الرجال 'شمس الدين'، ومن أسماء النساء 'شمس' و'شمس النهار'، وكلها تعبر عن إجماع الشعور عند الإنسان القديم، أو عند الإنسان بماهيته وبالتالى عند الجوانية. ثم إن القرآن الكريم حين يقول «اللهُّ نُورُ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ...» النور٣٥، يستحيل أن تُستثنى الشمس من هذه البنية، رغم أنه ما من مسلم قد يسلم بذلك إلا ربما فى أوساط الصوفية. كما تسرى كل اعتبارات نجم الشمس على المنوال ذاته بدرجة أو أخرى بشكل صحيح. أما عن القمر والنجوم فهناك أسماء الرجال 'بدر الدين' و'نجم الدين'، ومن أسماء النساء 'بدر البدور' و'نجمة' وأسماء أخرى. وقد وصفت الشمس فى القرآن ثلاث مرات بأنها 'سراج'، وهو من أسماء الرسول عليه الصلاة والسلام كما قيل لنا، مما يؤسس علاقة بينه وبين الشمس[١٩]، وهذا 'التجديد' لمقام الشمس فضلا عن التمجيد غير المباشر بأسماء أو كنايات أخرى إشارة إلى أن حساسية

١٩ ويجب أن نلاحظ أن صورة المصباح أو السراج ليست منفرة مثل صورة الشمس، فلن يُغرى المصباح أحدا بعبادته وهو صنع الإنسان حتى لو كان رمزا للنور. وبينما نصلى فى المسجد فى اتجاه مصباح المحراب فإننا لا نملك أن نفعل ذلك مع الشمس.

المسلمين لم تتأثر كثيرًا بالرمزية التبخيسية التى نوهنا عنها ولا بالتعنت الفقهى[٢٠]، ولا بد أن تباح جميعها مع شيء من التحفظ، حيث إن 'البرهان' عليها قائم فى بعض الصيغ القديمة التى لا يصح تجاهلها تماما. وتخطر لنا ملحوظة أخرى عن الصورية الإسلامية فى سياق الموضوع، فالمطر يحتل مكانة مرموقة كما يمكن أن يفهم فى بلاد صحراوية، ولا يفوّت القرآن فرصة لمديحه، وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يحب أن يكشف رأسه للمطر تحية للبركة التى يأتى بها.

وقبل أن نسترسل نعرِّجُ على مسألة إدماج عنصر أجنبى فى صورية تراثية بعينها، وهذه المشكلة تضعنا بين 'التوفيق بين الأديان syncretism' التى تناهض الأرثوذكسية heterodox وبين الجوانية التى يمكن أن تُقِرَّ فى حالات بعينها هذا الإدماج، ذلك أن الجوانية 'قابلة لكل صورة' كما قال ابن عربى عن قلبه، ولكن الحقُّ أن هذه الاستثناءات تعتمد على شروط ذاتية وموضوعية، ولا بد أن نسأل ماذا حدث؟ ومن الذى أحدثه؟ وما السبب فى حدوثه؟

وفى الجوانية مبدآن قد يتحققان لماما وعلى مستويات مختلفة، ولكنهما دومًا ما يتحققان جزئيًا بشكل قابل للاحتواء، وأولهما أن هناك دينًا واحدًا له صور متعددة، فالإنسانية واحدة والروح واحدة، والثانى هو أن الإنسان يحمل فى ذاته كل شيء بصورة محتملة على

٢٠ ويصح الأمر ذاته على مسألة الأسباب الثانوية، فالمسلم العادى لا يشك فى أن النار تحرق رغم نظرية الحنابلة والأشاعرة التى تشق الشعرة.

الأقل بموجب بطون الحق.

***

والتفسير المعقول للتزيُّدات الفقهية للأشعرية بخلاف الحماس التديني هو مبدأ الحق 'الوظيفي' وليس 'المعلوماتي' الذى نوهنا عنه سلفا، فما كان 'حقا' ليس بالضرورة تقريرا دقيقا عن الحقيقة ولكنه ما يعمل على إرضاء احتياج نفسى بعينه يتعلق بالخلاص عند عقلية بعينها. ولا يكون الكفر من هذا المنظور خطأ موضوعيًّا بل نشوزًا ذاتيًّا، فمن الأفضل أن يستحق المرء الفردوس وهو بلا ساق من أن يُلقى بكامل أطرافه فى الجحيم، وقد كان هذا المبدأ فى مقاصد المسيح عليه السلام أخلاقيًّا وأسراريًّا، ولكنه يصبح عقليًّا ومذهبيًّا على مستوى تكهنات فقهية بعينها. ولو أن الأشاعرة قد دفعوا بأن النار لا تحرق بطبيعتها بل تحرق لأن الله سبحانه شاء بالحريق فذلك لضرورة إقناع المؤمنين بأنه سبحانه 'واحد لا شريك له' رغم البرهان على أنه سبحانه محاط بالملائكة والأنبياء[٢١]، وإذا تزيّد هذا المذهب بحيث يدفع بأن الشر يأتى من عند الله كذلك ولا يحدث إلا على هذا المنوال، أو بأن الله سبحانه يمكن أن يفرض التزامات لا يطيق الإنسان حملها، أو أنه تقدس وتعالى يمكن أن يفرض الشقاء على المخلوقات أو حتى يعذبها بلا سبب ولا عِوَض، أو أنه سبحانه حر المشيئة يفعل ما يشاء بالإنسان، ولا يعتبر ظالما لو أرسل الطيبين

٢١ ذلك رغم الفكرة التى تقول إن كل قطرة مطر يحملها ملاك، فضلا عن أمور لا أهمية لها.

إلى جهنم والخبثاء إلى الجنة[٢٢]، وإذا تمسكت الأشعرية بهذه الكبائر فذلك لكى تشن حربًا وقائية على نزوات إنسانية خبيثة سواء أصابت أم أخطأت فى إطار عقلية مخصوصة، وهو أمر بطولى لا شك ولكنه محكوم عليه بالغفلة والتمرد[٢٣].

وقد يكون هناك آراء مختلفة حول شرعية هذه الإستراتيجيات وكفاءتها، ولكن ما يهم هنا هو غايتها لا نوعيتها، وهكذا كان مبدأ 'الحق الوظيفى' المشروط غير المباشر هو أيضا شرط معلوماتى لازم[٢٤]، ويمكن تفسير عدم تدخل الروح القدس فى شئون اللاهوت لو جاز التعبير بضرورة احتواء القدرات المحدودة لغالبية الناس، وبالتالى وجوب التغاضى عن العنصر العقلى المُلهَم بدرجة تقل أو تزيد، والتوكيد على العنصر الأخلاقى والانفعالى والمصير

٢٢ ويضاهى ذلك عبث الذرية عند الأشاعرة الذى بنى على مفهوم خاطئ للسببية وعدم القدرة على الرؤية أو رفض الفهم، أن الأسباب الطبيعية تعكسها وأنها حقيقية نسبيا بموجب الحقيقة المطلقة لمثالها الربانى.

٢٣ وقد لاحى الماتريدى الفقيه الحنفى كل تلك التزيدات، ويرى أن حرية الإنسان حقيقة نسبية وليست وهمية، وأن الله تعالى لا يرضى بغير صالح الأعمال، وحينما يريد من المخلوق شيئا فإنه يعينه عليه واقعيا، وأن الظلم لا يتقابس مع الطبيعة الربانية، وأن ما يعتبره الإنسان ظلما هو عدل حين يكون من عمل الله تعالى. ولنضف إلى ذلك أن المعتزلة قد سبقوا الماتريدى فى تعاليمهم الصريحة بأن الله تعالى لا يسعه إلا أن يكون عادلا حيال البشر، وهو التزام حر ينبثق عن الكمال الربانى ذاته، ومن طبيعة الذكاء المسئولة التى وهبها للإنسان. ويجوز القول كذلك ولو بشكل تناقضى بأن الطبيعة الربانية تسمح لله جل وعلا بكل الحقوق فى كل الأحوال، ولم يكن ليخلق الإنسان دون معنى من خلقه، وهى صيغة جديرة بزينو الإيلى.

٢٤ ورغم تحذير الغزالى من الآراء المتطرفة التى نوهنا عنها فإن الفقه السنى لا يكاد يحتفظ بشىء منها، وغالبية السنيين يخازون إلى أفكار الماتريدى التى تتسم 'بالمعقولية'.

الأخروى. وقد كان محمد عليه الصلاة والسلام يعلم ما يقوله من أن اختلاف الفقهاء رحمة بموجب أن اختلاف الرأى مفيد حيث يستحيل إرضاء احتياجات مجتمع من المؤمنين[٢٥]، ومن ثم لجأ إلى طرح مذهب ميتافيزيقى متجانس، فهناك ما يلزم فى الأديان لعالم مفطور من كل الأنواع.

وليس فى الإسلام موضع للشرك ولا للوثنية، إلا أنها توجد حينما يكون لها معنى إيجابى مشروع، فيقوم 'الشرك الإسلامى' على فكرة الأسماء الحسنى التسعة وتسعين، كما تقوم الوثنية فيه على فكرة الحجر الأسود فى الكعبة، وهى امتداد لفكرة المحراب فى المسجد، وقد يحتج المرء بأن هذه ليست صورا بلا شك، إلا أنها أمور مادية كائنة فى المكان، فالشجرة التى قد يصلى أحد أمامها دون القبلة تعد وثنًا فى الإسلام. والمسلم منطقيًا لا بد أن يصلى مغمضا، وهذا ما لا يفعلونه، ودون أن يراعى اتجاه القبلة الشرعى، وحينئذ فحسب تتكامل التجريدات، ولكن الواقع أن الصلاة تقوم أمام شىء منظور مثل المحراب فى اتجاه معلوم هو الكعبة. وهنا نرى أن التبتل فى الدين نسبى بالضرورة حينما يكون مجرد أشياء مبررها فى ذاتها ومناسبتها للمذاق العام.

ولا يتحرَّج المسلمون الإيرانيون[٢٦] والهنود وبعض العرب من أن

٢٥ هذه العبارة ليست للنبى صلى الله عليه وسلم، وإنما وردت عند بعض التابعين.التحرير
٢٦ ونحن نعنى الإيرانيين بالمعنى الصحيح للمصطلح، وليس الفرس فحسب.

يُصَوِّروا رغم أن السنة تحرِّم التصوير، والحقُّ أن هناك اختلافًا فى الرأى حول تحريم التصوير إذا كان تماثيل 'تلقى ظلالا'، ولكن الميل السائد للعلماء هو عداء لا سماحة فيه نحو الفنون التشكيلية، وهنا علينا أن نتحسب مرة أخرى لمقاصد الشريعة، أى ميل الساميين إلى الوثنية، وليس لدى الآريين هذا الميل وهو ما يعنى أنهم ليسوا وثنيين حين يتعبدون أمام الصور، وليس الهندوس فى أعماقهم أكثر وثنية من المسيحيين الذين ليسوا كذلك بالتأكيد بغض النظر عن حالات الانحراف الشائعة. والمسيحيون منطقيًّا لا بد أن يناهضوا التعبد للصور كما يفعل اليهود حيث إنهم ينطلقون من الإنجيل، ولكن تسيطر غريزة 'طبيعة الأمور' فى هذه الحالة كما فى غيرها حتى إنها تنبثق فى صيغ من الروحانية، فالأيقونة المقدسة تحمل ألطافًا ربانية وقد تصنع معجزات.

أضف إلى ذلك أن الموسيقى والرقص واقعان فى الغموض التراثى ذاته وهما مكروهان فى الإسلام، إلا أن الصوفية تمارسهما بناءً على أنهما من طبيعة الأمور. وليست 'المناسبة' خطلًا ولا حقدًا، وهناك على الدوام حالات تتغير فيها المناسبة بين نقيضين، ذلك أن الإنسان واحد، وما غير ذلك آراء فحسب.

وتمثل التزيُّدات الصورية والمواضعات المتطيرة ما ظهر من أردية بعض نساء المسلمين، ففى الهند المسلمة بعض الأساليب فى ارتداء النساء للأحجبة والوشائح تنذر بالشر كما لو كن سجونًا تمشى أو

أشباحًا تتحرك، وأقل ما يقال إنها نقيض للطبيعة وتبرهن على مدى ما يصيب الروح البرانية من تطرف وجفاف، وعلى النقيض منه حجاب المرأة المغربية، وهو مقبول جماليًا وأخلاقيًا باعتباره 'رأيًا بين آراء أخرى'. وتمشى نساء البربر فى المغرب سافرات، وقل مثل ذلك عن كثير من المجتمعات الإسلامية السمراء والصفراء، فضلًا عن كثير من الأمثلة التى يصعب تصنيفها، وهو برهان على أن تلك المواضعات المذكورة ليست جوهرية من وجهة نظر الشرع[٢٧].

ونادرًا ما تكون اليد العليا فى المجتمعات المشبعة بالصورية لغريزة 'طبيعة الأمور' لا لمعايير المثالات القديمة الأولانية، وليس ذلك تعبيرًا تقنيًا عن الجوانية، ولكنه على صلة بروحها وبالرؤية الكلية اللامنحازة للخير والشر والمفيد والضار والجميل والقبيح والجاد والهازل والإنسانى والوحشى كما تستدعى الحال[٢٨]. فمن وظائف الجوانية ألا تلعب دور المفتى ولا الجورو، ولكن أن تعيد الصور المرئية والمشارب الروحانية إلى سكينة الفردوس المفقود، ولكنه لا زال فى متناول قلوبنا.

***

٢٧ وقاعدة 'إخفاء المحاسن' تسمح بتأويلات شتى حيث إن جُلَّ الحشمة يُنفَقُ على الوجه فحسب.

٢٨ أما عن دورانية بعض أنواع اللغة الدينية الاعتباطية فمن المهم ألا نخلطها بالرمزية بصحيح معناها، وهى ليست على كل حال مسألة أسلوب، فمن الصعب أن يدرك الأوروبى أن المبالغة شطر من الفصاحة، ولكن يكفى التفكير فيها كما لو كانت 'بيضة كولومبوس'.

وقد كان التقهقر المحتوم الذى أصاب أديان التوحيد السامية من منظور الحقِّ الكلى ناتجا عن اختزال الإنسان العادى إلى ’حده الأدنى‘ فى الأمور الحرمانية والسلبية، فالمسيحية تصف الإنسان ’كخاطئ‘ لا بد أن يتوب، والإسلام يصفه ’كعبد‘ عليه أن يطيع، وأن على ذكائه ألا يعمل إلا فى تسجيل الأوامر، والحقُّ أن هذه الأمور ليست بكاملها من الدين، كما أنها لا مبرر لها على مستوى المصير، ولكنها على كل حال تكفى لخلق سوء تفاهم وقلق على المستويات العليا، وتفتح الباب قبل كل شىء لسوء استخدام العاطفية. ثم إنه لو كان فى الإنسانية مقدرة على طرح أحمق الأفكار بأذكى الطرق، وهى حالة الفلسفة الحديثة، فالعكس يصح أيضًا فى قدرتها على طرح أسمى الأفكار بأحمق الطرق، وهو ما يحدث فى الأديان.

أما عن السؤال العام عن التوازن بين الإيمان والتعقل المُلهَم، أو بين حقوقهما المتناظرة، فيمكن أن تحل شرعيًّا لأنها تعتمد على ما لا قياس له من العوامل الشخصية، فالخلل فى توازنها النظرى نوع من كوارث الطبيعة، والإنسان هو ما هو.

ولكن من طبيعة الأمور أن تتوفر الوسائل لضبط هذا الخلل بالتحسب لعوامل الاتساق فى الدنيا وفى أنفسنا. ويخطر لنا هنا التكامل بين الحواس والإحساس بالجمال والإحساس بالواقع والإحساس بالمقدس، وحينئذ تسهم الملكة البصيرية الثانية فى

تنظيم متطلبات الأولى. وأحيانًا ما يستنكف الحكيم عن التساؤل، لا لأنه فقد الأمل فى الذكاء بل لأن حاسة الجمال عنده تفرض عليه حدودًا من النور لا من الظلام، كما أنه ليس هناك علم مقدس دون شىء من جهل مقدس، وإلا لدخل المطلق بما هو فى النسبى، ودخل اللانهائى بما هو فى المحدود، وواجب الوجود سوف يؤدى بالعرضية إلى الانفجار، ولن يبقى نسبية ولا وجود ولا حكمة[٢٩]. فالتجلى يعنى المحدوية.

***

وحيثما وجد دينان جنبًا إلى جنبٍ مثل ما فى الهند أو فى فلسطين فى زمن الحروب الصليبية يحدث أمران هما تصلب الدين الصورى ومرونة الروحانية وشفافيتها، والحقُّ أن الأديان توجد بجوار بعضها فى كل أين، ولكن ما يخطر لنا هنا هو حالات العداوة السامة التى لا يخفف منها الاعتياد ولا اللامبالاة. ويتجلى حقٌّ صراح من هذه المواجهات المتبادلة، فحينما يتفهم الإنسان مشروعية دين غير دينه بناءً على التعامل الملموس والبصيرة العقلية المُلهَمة intellectual intuition، فلا أقل من أن يُنعِمَ الله تعالى على هذا الإنسان برحابة منظوره الروحى وسعة وعيه الذى اكتسبه من نسبية الصور، ولن

٢٩ ويقول القرآن الحكيم ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾الاسراء٣٦ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۞ وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾ الإسراء ٨٥، ٨٦

يريد الله تعالى منه ما يريده سبحانه ممن احتبس فى النظم الصورية لدينه بل أكثر منه، فالمعرفة ليست منّةً بلا التزامات تترتب عليها، وكل معرفة لها مقابلها، وما 'ينقص' من ناحية جانب الدين الصورى 'يزيد' من ناحية الدين اللاصورى الذى يتماهى مع الحكمة الخالدة.

والجوانية بأبعادها الثلاثة من التمييز الميتافيزيقى والتركيز الأسرارى والاتساق الأخلاقى تنطوى فى نهاية المطاف على الأمور الوحيدة التى تكلف بها السماء الإنسان بشكل مطلق، وكل التكاليف الأخرى نسبية ومشروطة، وبرهان ذلك أن الإنسان الذى على أعتاب الموت لا يملك إلا أن ينظر إلى الله بذكائه، ويدعوه سبحانه بإرادته، ويحبه تقدس وتعالى بكل نفسه، وسوف تكون محبته جل وعلا تحققا لكل الفضائل. ولا مناص من أن يندهش المرء لاتفاق ما كان أوليًّا فى الإنسان مع ما كان جوهريًّا فى قمة الحكمة، ولكن ما كان أبسط الأمور يقفو أثر ما كان أعلاها، فإن المتقابلات تتلاقى.

مسألتا الشَّرَّ والْمَصِير الْمُقَدَّر

إن مسألتى الشر والمصير المقدر هما أعظم مشكلتين من منظور التدين الذى تغذى على التشبيه، أما من منظور المعرفة الميتافيزيقية فإن المشكلة الوحيدة هى التعبير باللغة، وتكمن الصعوبة فى تثاقل اللغة الذى يتطلب إسهابًا لا ينتهى[٣٠]، وأيًّا كان الأمر فليس هناك أسئلة بلا إجابة، فكل ما 'وجد' يمكن أن يُعرَف من حيث المبدأ، فالروح الإنسانية كلية وليست جزئية مثل ذكاء الحيوان. فالحقيق وما يقبل المعرفة متماهيان من حيث العقل المُلهَم لا من حيث ملكة الاستدلال، وحضور العقل المُلهَم سواء أكان فعليًّا أم محتملا هو ما يشكل سبب الحال الإنسانى.

ولو كانت مسألة الشر تبدو عصية على الحل عند المؤمن العادى فذلك يرجع إلى اللاهوت التشبيهى الذى يتوقف فى منتصف الطريق، والذى يُشَخِّص المبدأ الأسمى بما يعنى غياب ما نسميه 'النظام الربانى' عن قريحته، ولا جدال فى أنه ليس هناك حاجز لا يُقهر بين العقل والذكاء، ولكن الذكاء لا يملك أن يتخلل تفكيرًا يتماهى مع التصلبات العقائدية بشكل كامل حاسم، فضلًا عما يناظرها من

٣٠ والمقابل النقيض لتعقيد الجدليات التجريدية هو الرمزية المنظورة أو الرمزية عموما، والتى تعرض لكل جوانب المشكلة فى وقت واحد دون أن تطرح مفاتيح لحل كل المعميات.

عاطفية فجة.

***

وينطوى المطلق على اللانهائى، والكمال الربانى أو الخير الأسمى هو محتواهما المشترك، وينبثق عن المطلق بدوره كلية الإمكان الأنطولوجية على مستوى 'المطلق الأقل Lesser Absulte' الذى هو الوجود، ولا يملك الوجود أن يحتوى على الإمكان الكامل حيث إنه لا يملك أن يمنع المطلق من احتواء اللانهائى.

وهناك بعدان للإمكانية، أحدهما 'أفقى' والآخر 'هابط'، أو هما 'كيفى' و'كمى'، أو هما 'تشاكلى' و'استعارى'. والصفة الأولى تنطوى على المثالات والصفات المختلفة، وتعكسها الأخرى على 'اللاشيئية' أو 'الاستحالة'. وعندما تتناءى عن مصدرها الذى هو الوجود البحت يقوم البعد الثانى بتخثير المثالات والصفات حتى توجد من ناحية، ومن ناحية أخرى يصوغ لها نقائض عكسية، والتى ينتج عنها ظاهرة تباين التجليات، وهى إشكالية الشر. ولا يستطيع أقنوم الوجود أن يمنع الشر، لأنه كما سبق القول لا يستطيع أن يمنع المطلق من احتواء اللانهائى.

وفيما تقدم حل للعقبة التالية، فلو كان الله سبحانه خيِّرًا وقادرًا فلماذا لا يمنع الشر؟ وهل هو عز وجل راغب عن ذلك أم عاجز عنه؟ والحقُّ أنه سبحانه لا يرغب أن يمنع الشر بماهيته، لأنه عالم بضرورته الميتافيزيقية، ولكنه قادر وراغب فى محو شرور بعينها،

وكل الشرور المخصوصة عابرة زائلة فى واقع الأمر[٣١]، وحتى الانبثاق الكونى ذاته زائل حيث إن التجلى الكلى خاضع لتتاليات حتى يُستهلك فى الرجعى أو فى 'ليل البراهما'.

والمطلق فيما وراء الخير والشر بمعنى ما، ولكنه بمعنى آخر جوهر الخير، وهو ما يعنى أنه الخير بحقيقته. وليس خيرًا ولا شرًّا من حيث إنه يكيف صنف ما ندعوه الشر فى انعكاس اللانهائية، ولكنه خير بمعنى أن كل خير ممكن يشهد له بطبيعته الجوهرية، أما الشر بحقيقته فلا يملك أن يتجذر فى المطلق البحت، ولا حتى فى 'المطلق الأقل' الذى هو أقنوم الوجود. زد على ذلك أن الشر يكفُّ عن أن يكون شرًّا حينما ننظر إليه كضرورة ميتافيزيقية تسهم فى 'خير أعظم' منه، وهو تجلٍّ عكسى للخير يحول كل شر إلى خير هو الأصل والغاية، ad majorem Dei gloriam. أما عن جذر المشكلة فيمكن القول بأن الخير المطلق لا عكس له، والخير الذى له نقيض ليس هو الخير المطلق، «فليس صالحًا إلا واحد هو الله».

ولو كان علينا أن نقول إن اللانهائية فوق الأنطولوجية أو الإمكانية الأنطولوجية التى تعكس المطلق هى 'خير' بالمعنى العكسى الذى عادة ما تعنيه هذه الكلمة، فإن الاحتجاج على وجود الشر يمكن أن يظهر، ولكنه سوف يظهر فحسب فى علاقته بأسباب الشر غير

٣١ وحتى الجحيم الذى لم يستطع اللاهوت الاعتراف بها بصراحة لأسباب تتعلق بالمناسبة، وهو على حقٍّ فى ذلك. وسوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد.

المباشرة، سواء أكانت حرمانًا أو تزيُّدا، فلا بد من القول بأن مبدأ الإمكان هو فيما وراء تلك المقابلة، فلا علاقة له بالأخلاق amoral. ومن ناحية أخرى فيما يتصل بالطبيعة الباطنة للمبدإ الأسمى فلا بد من التسليم بأن الإمكانية الكُفئة للرب الموصوف وبدهية لانهائية الرب اللاموصوف اللاشخصى لا بد أن يُعرَف بأنه 'الخير الأسمى'.

وتتوازى مشكلة المصير المقدر التى تستدعى كلا من كلية القدرة والخيرية، وتتفاقم فقط بفعل الاضطراب التشبيهى بين الغيب المطلق والوجود مع مشكلة الشر التى تستدعى مسألة حرية الإنسان ومسئوليته من ناحية، ومن ناحية أخرى مسألة عدالة الرب وخيريته. ويكمن حل المشكلة هنا كذلك فى التمييز بين الوجود وما وراء الوجود، أو بين 'المطلق الأقل' و'المطلق مطلقا'، فالمصير المقدر لا يمكن أن يصدر عن إرادة لا مناص من أن تكون تعسفية فى هذه الحالة، ولكنه يمكن أن يصدر عن مبدإ الإمكان الصرف، والذى يصدر بدوره عن لانهائية المطلق. ونرى من هذه الزاوية أن المخلوق هو إمكانية، وأن الإمكانية هى ما وجد، وهى بمعنى ما 'ما يريد أن يكون'، والمصير هو أحد جوانبها ضمن جوانب أخرى. فالفرد 'يريد' أن 'يكون' ما هو، ويمكن حتى القول بشكل أعمق أنه هو 'ما يريد' وما أرادت إمكانيته التى يتجلى فيها حتى قبل أن يريد.

وقد اتفق الناس كافة على أن الإنسان قد امتاز عن الحيوان بحرية إرادته، كما أن أحدًا لا ينكر أن الطائر الذى أفلت من قفصه حر،

والصفة النسبية لهذه الحرية لا تنقص شيئًا من الحقيقة التى تمثلها وتمتلكها. والحرية إذن توجد بلا مراء حتى فى حال الحيوان، ولكن من نافلة القول أن وجود شىء لا يعنى أنه مطلق، وإنكار المطلقية لا يساوى إنكار الوجود كما هو واضح.

وحينما يخاطب الرب الموصوف الفرد والجماعة فإنه يجعل من نفسه فردا، أى إنه يخلق دينًا صوريًّا مخصوصًا بالضرورة، ولا يصلح أن يكون كليًّا من واقع صورته، كما لا يصلح الفرد لتحقيق الكلية. أما الغيب المطلق فلا يخلق أديانًا، لكن الذات العلية تضفى على الدين حقًّا كليًّا يناظر قداسة الباطن بأن ينير العقل المُلهَم ويدخل إلى القلب بلا شائبة ولا شهوات ولا خطايا، وهكذا ينطوى على الصفاء الأولانى القديم.

لكن الله سبحانه واحد، ولا مجال لأن يفوِّضَ للبطون ما يناقض التعالى، ولا الاقتراب من الرب الموصوف بما يناقض مشيئة الذات العلية، وعلى الخصوص خارج حوض الدين.

***

ولا شك أن اللاهوتيات لها الحقُّ فى استخدام الوسائل التبسيطية والأخلاقية التى تتطلبها نطاقات فاعليتها، لكن الذكاء الإنسانى له الحقُّ فى معرفة الطبيعة البسيطة للأشياء بمدى استطاعته الاستجابة لجوهره ذاته وفيما وراء المصالح الأخلاقية وغيرها حتى فيما يتعلق بالنظام الربانى. ولا تملك وجهة النظر اللاهوتية أن تمتنع عمليًّا عن

إضفاء سمات الذات العلية التى فيما وراء النسبية على الرب الموصوف الذى ينتمى إلى نطاق مايا الربانية، لكن العقل المُلهَم أى الإنسان من حيث المبدأ يمكن أن يذهب إلى ما وراء مايا أو النسبية أو الوجود، وليس إذن مطلق الخضوع للرب الموصوف إلا بما هو فرد ولكن ليس من كل الجوانب، ولذا كانت الروح pneumatikos ’قانونًا بذاتها‘، وهو ما يثير مسألة البطون المبدئى للحقِّ والطريق بكاملها، ونقول ’المبدئى‘ إصرارًا على هذا التحفظ، فليس كل إنسان متحرر فى حياته ’جيفان موكتا‘.

ومن الواضح أننا هنا على مشارف ما لا يمكن التعبير عنه، حيث لا يمكن إلا الاختيار بين أن يتكفل المرء بواجب تقديم نقاط مرجعية لا تملك تجنب التناقض والتعقيد والاختزال وغيرها من مثالب الفكر واللغة، وإما امتنع عن إرضاء احتياجات التفسير السببى وقصر ذاته على توكيد ﴿إن الله يفعل ما يريد﴾، وأن ’جابل‘ الإناء ليس عليه أن يقدم تفسيرًا ’للآنية‘ التى يصنعها حسب مزاجه. إلا أن رفض التحسب لاحتياجات التفسير السببى يفتح الباب لاستغلال الشيطان ومن ثم للخطايا والكفر، حيث إن ذلك الاحتياج ينبع من الذكاء الكلى الذى يتميز به الإنسان وهو الغاية من وجوده.

وللإنسان الحقُّ جوهريًا فى التساؤل عن بعض الأمور من حيث المبدأ كما نوهنا سلفا، فالحقُّ أن هناك ’الخطيئة الأولى‘ التى تجبر الأديان على التعامل مع الإنسان كطفل أو قعيد، إلا أن الإنسان

الساقط ليس إنسانًا من حيث محتواه، ولذا تنشأ مشاكل الحقوق والواجبات التى لا تصلح بدونها أية محاولة للتشريع بحسب حرفية الشريعة.

وهناك وظيفتان للتفسيرات الميتافيزيقية، أولهما 'بموجب المبدإ أو القانون de jure' والأخرى 'بموجب الواقع de facto' حتى توفرا معطيات ومفاتيح للمؤهلين لفهمها، وتخلِّص من الخطإ الذى وقعوا فيه بفعل أيديولوجيات زائفة، وفى الحالة الثانية تصبح وظيفة الحكمة بدهيًّا أن توفر فرصة لكى يستعيد الإيمان من فقد إيمانه بالله تعالى والبركة التى تنبثق عنه.

لو أن المرء فهم كلمة الخلود باعتبارها تعنى ما وراء الدوام وليس له بداية ولا نهاية، فإن عليه أن يفهم كذلك أنها لا تنطبق على الأشياء المخلوقة. إلا أن هذا هو ما تفعله العقائد الأخروية لأديان التوحيد، أو هو ما يبدو أنها تفعله عندما تعظنا بأن الجحيم خالد. وقد اخترنا هذا المثال فى بداية الباب لأنه عمليًا من أكثر الأمور تناقضًا وإشكالية. فلو كان على الدين أن يبشر بالرسالة فإن عليه كذلك أن يحسب لكفاءتها الأخلاقية على حساب انضباطها الميتافيزيقى، وهو أمر لا يُعَدُّ ملحًّا من منظور البرانية. ونحن نسلِّمُ بأن فكرة الجحيم قائمة فى الزمن، وهى بالتالى فانية، وقد تفقد بذلك شيئا من قوتها الضاغطة على كثير من الناس، أو على الأقل فى نطاق قطاع إثنى بعينه، ولكن عزو الخلود بمعناه الملتبس إلى نيران جهنم سلاح ذو حدين على المدى البعيد كما اتضح من تاريخ التفكير الحر.

والصحيح أن فكرة الجحيم فى الإسلام ليست مطلقة بحال، ويخفف منها أو يتعالى عليها تحفظات حاسمة رغم عدم أولويتها، ويصف القرآن الجحيم بأنها 'خالدة' ولكنه يضيف «إلا أن يشاء الله» سبحانه، ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام إن نار جهنم سوف تبرد فى آخر الزمان[٣٢]. وقد أسس الأشاعرة هذه الفكرة على الرحمة

٣٢ وقد قال معظم قدامى أحبار التوراة بالأمر ذاته، ولا زال نفوذهم قائمًا من قديم

الجوهرية لله عز وجل التى 'تسع كل شىء'[٣٣]، وقد انتشرت هذه المقولة بين معظم السنيين من المسلمين، رغم أن اللاهوتيين لا يتفقون معها تمامًا رغم الحديث الشريف المذكور[٣٤].

وقد دفع بعض الأشاعرة بأن القرآن والسنة وحتى الوحى الإلهى والإلهام النبوى لم تصرِّح بنهاية الجزاء، ويستنبطون من ذلك أن المسألة لا يصح أن تناقش علنًا. وبغض النظر عن أن آراءهم لا تكاد تقنعنا، فلا بد من الوعى بأن التباين بين شدة القرآن ولطف الحديث النبوى هو مجرد تناقض جدلى وليس مفارَقة، ويوحى كل من المصدرين التراثيين بجانب من الحقِّ بشكل شبه مطلق، وكما لو كان نظامًا مغلقًا حتى يقطع الطريق على الحلول السهلة أو مواطن اليأس[٣٥]. ويقول ابن عربى «إن على الحكيم أن يكسر حاجز الصور فى المعميات الربانية».

وتفضِّلُ المسيحية منظور الجحيم الأزلى، وأن الخطيئة فيها أمر لانهائى بموجب إهانتها لجلال الله اللانهائى، وهو ما يستحقُّ أن

الأزل، أما بالنسبة للحديث المشار إليه فلم نقف عليه فى اى مرجع من مراجع الحديث الشريف.التحرير

٣٣ أو هى ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ الأعراف ١٥٦. ويرد فى البوذية مبدأ الرحمة ذاته فى تجلى دهيانا بودهيساتفا كشيتيجاربها حتى فى الجحيم بتأثيره الملطف.

٣٤ وقد دفع بعضهم بأن هذا التحفظ القرآنى لا يعنى غير أن الله تعالى له القدرة الكاملة وهو﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ البروج ١٦.

٣٥ ويمثل التكامل بين المصير المقدر والإرادة الحرة هذا النوع من التناقض الكلاسيكى والذى لم يُحلَّ بعد.

يكون فى العقاب أمرًا لانهائيًا. ويغفلون عن أن الخاطئ ليس فيه أمر لانهائى، ولا هو قادر على إغضاب الله تعالى بشكل لانهائى، وينسون قبل كل شيء أن كل ما بدأ ينتهى، وأن المخلوق لا يمكن أن يتحلى بصفات اللامخلوق، ويجوز القول كذلك بأن الإنسان لا يسبر منّة الحرية الربانية بدليل قدرته على إساءة استخدامها حتى يستحقّ اللعنة، وهو ما يبرهن على أنه لا يستحق لعنة تماثل مع مقام الله تنزه وتعالى. وليس الإنسان بلا حدود، وتناظر حدوده العذاب الذى يستحقه، وحدود جهنم هى حدود الإنسان.

ويبدو من غير المعقول أن المسيحية لا تنطوى على تحفظات حيال مفهوم 'خلود' عذاب الجحيم، وأذكر أننى قرأت شيئًا من ذلك عند القديس توما الأكوينى، ولكن افتراض عدم وجود سلطة مسيحية ترى فائدة أو إمكانية فى فرض تحفظات حيالها لا يعنى أن الدافع إلى ذلك مجرد مناسبته الأخلاقية ولا هو الجهل، 'فخلود' الجحيم أو 'اللعنة' لا تعنى عذابًا لا ينتهى فحسب، بل تعنى كذلك استبعادًا من الحال الإنسانى بدهيا، وهو ما يفهمه البراهميون والبوذيون فى صورة 'التناسخ'، وليس ذلك جهنميًا حتمًا، ولكنه ليس إنسانيًا فى عوالم ليست عالمنا، والتى تعنى الشيء ذاته فى المنظور التوحيدى، فعندها أن من يفقد صبغته الإنسانية فى نهاية مطافه 'ملعون'. ونجد هنا أن كلمة 'خالد' ترادف كلمة 'محدد definitive' لا من ناحية العذاب بل من ناحية الاستبعاد من الفردوس الإنسانى. وهذا التفسير كامن

كإمكانية جوانية فى كل الأخرويات السامية[٣٦].

***

ولكن لنعد إلى الفكرة المعتادة عن العذاب الذى لا ينتهى، وهى فكرة برانية بغض النظر عن معناها الرمزى، وليست منبتة الصلة بإغراء الكفر كما نوهنا سلفا. والحقُّ أن مقولة إن كرامة الرب قد أهينت تتطلب عقابًا متناسبًا معها، ولذا كان عليه أن يكون لا متناهيًا بدوره لا تفعل إلا أن تجعل المرء أكثر تعاطفًا مع موقف الملحدين الذين يدفعون بأن الله الكامل الخيِّر الجوهرى لن ينتقم لذاته بصورة أزلية من مخلوق كانت خطيئته نسيان الله تعالى فى لحظة شهوة. ونجيب على ذلك بأن الصورة العقائدية لله سبحانه الذى يحكم على الإنسان 'بظاهره' غير كافية، والحقُّ أن هذه الصورة منبثقة عن واقع أن الخاطئ يحكم على نفسه من 'باطنه'، أى من جوهره القابل ذاته بسند العلاقة بين السبب والنتيجة. فالإنسان يعمل بما هو كائن فيه من ناحية، ومن ناحية أخرى أن كل خطيئة لها آثار نفسية تترتب عليها نتائج كونية، والتى مثل لها المشبهة باسم 'العقاب' وقد صدقوا، حيث إن المعيار الكونى الكلى يحكم على الظواهر، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمِ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ يونس ٤٤ كما يقول القرآن الحكيم.

٣٦ وتقول فاتحة القرآن الكريم أن ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْت عَلَيْهِمْ﴾ هم الناجون، وأن ﴿المَغضُوبِ عَلَيهِمْ﴾ هم الملعونون، وأن ﴿الضَّالِّين﴾ هم الذين يُلقى بهم إلى دورة التناسخ بحسب المعنى الضمنى وليس التفسير التراثى، وهو ما لا يُحتمل فى الوسط التوحيدى.

وحين يقول القديس توما إن المختارين لا يشفقون على الملعونين، كان يقصد التركيز على هوية الملعونين بين الذاتية والانحراف[٣٧]، فى حين أن شفقة البوذية قائمة على عكس ذلك على ظواهر الشقاء فحسب، وكلا المنظورين له ما يبرره، فهما يركزان على أن ما يهم هو أن نعلم كيف نضع الأمور فى نصابها، أى أن نفهم من الصيغ الملموسة ماذا تعنى تلك الآراء. أضف إلى ذلك أن الشكاكين الذين ينكرون الحياة الأخرى لأنهم يرون أنه ليس هناك فضيلة تستحقُّ فردوسًا ولا رذيلة تستحقُّ جحيمًا يجهلون أصول الطبيعة الإنسانية وجوهرها وإمكاناتها، وهى شرائط مساواة الإنسان الذى أُنكِرت باسمه القيم الإنسانية التى تشكل غاية وجوده، وحتى يمكن وصف الخبيث بالطيب ومن ثم يدَّعى أنه فحسب هو الطيب أو 'المخْلِص' فى خطوة واحدة.

ومن منظور الإسلام أن الإنسان يُلعَنُ لأنه لا يؤمن بأن الله تعالى واحد، وقد يعجب المرء من مصلحة الله عز وجل فى إيمان الإنسان بأنه واحد وليس كثرة، والحقُّ أنه جل جلاله لا مصلحة له فى هذا الأمر، لكن فكرة التوحيد تصوغ سلوك التجوهر والاستبطان الذى يحمى الإنسان من الوقوع فى أوهام مصطنعة مشتتة ضاغطة فى عالم

٣٧ وكان قصده كذلك الإيحاء بأن لا شيء يمكن أن يعكر صفو المختارين الذين يُغَذَّوْنَ من الحقيقة الربانية، والحقيقة أنه لا يوجد بالفردوس ما هو حرمانى، والوجود البحت هو البعد الجوهرى اللازم للرضوان، والحقُّ أنه لا يلزم شرط آخر، حتى لو اتجه نحو مقامات فوق فردوسية دون أن يخرج من نطاق 'الرؤية الرضوانية'.

الكثرة، ويصبح الإنسان بدونها ظاهريًّا ومن ثم شهوانيًّا بشكلٍ مخلٍّ فيتصلب ويضيع. فالإنسان وليس الله سبحانه هو صاحب المصلحة فى التوحيد. ويتوارى البطون الذى لا يجوز أن يُفرضَ على الإنسان فى أول أمره وراء بنية الشريعة التى تجعل لحياة الإنسان معنى حيال المعيار الكلى والخير الأسمى، ويتخذ كل دين لذلك إجراءات لا غنى عنها، ولكن كل منها يرتكز على نقاط مختلفة، فليست الفكرة الحاكمة هى الوحدة الأنطولوجية بالضرورة كما يطرحها الإسلام، ومن الواضح أننا لا نسعى هنا إلى بيان تنوع نقاط التركيز، ولكننا نسعى فحسب إلى طرح حقيقة أن الإنسان بعد السقوط يستسلم لقوى الظاهرية التى تسجنه فى مايا الدنيا، حتى إن الوسيلة الوحيدة التى تخلِّصه هى فكرة مفتاحية تناقض وهمَ مايا وتطرح إجراءات تصحيحية مخلِّصة. والإنسان لا يدين نفسه بالخطيئة ولكن لأنه يعيش فى حال الخطيئة، وهى حال الإنسان الساقط، والتى لا يخلِّصه منها إلا الدين. ولا يُدان الإنسان بعدم اعتقاده أن الله سبحانه واحد أو أن المسيح عليه السلام يخلِّص أو أن العالم وهم، ولكنه يخضع للقوى الساحقة لمايا المركزية الطاردة، والتى تبدو كما لو كانت تغار من الفرصة الفريدة المتاحةِ للحال الإنسانى. وحين يقال إن عدم الإيمان بأمر أو آخر 'يُغضب' الله تعالى فذلك يعنى أن الإنسان أساسًا تائه فى اللعنة حتى يعتصم بحبل الله سبحانه كما يقول القرآن الحكيم.

وعندما يقول القرآن الحكيم ﴿إلا أن يشاء الله﴾ الأنعام ١١١ فإن ذلك

التحفظ لا يتعلق فقط بخلود الجحيم بل كذلك بالفردوس الذى سوف 'يُحتوى' فى سر الرضوان، ويعيدنا ذلك إلى علم الكون الأخروى عند أوريجن، والذى 'لا بداية له ولا نهاية ولا قصر فيه حيث تعود المخلوقات إلى جوهرها اللامخلوق الذى كانت فيه أبدا من حيث حقيقة جوهرها'، وينتج عن ذلك أن من الأصوب أن نتحدث عن خلود الفردوس لا عن خلود الجحيم، والحقُّ أن ذلك اللاتماثل أمر واضح عندما نعتبر فى طبيعة الخير الأسمى، حتى إننا لا نرى فى الفردوس أمرًا يستدعى الخلود فى سيل المقولات الاعتذارية. ولا يبقى إلا الجحيم الذى يُعَدُّ مشكلة دينية جسيمة وليس الفردوس الذى ينفتح على الوجود البحت وعلى ما كان أبدا.

***

ولا تزعج التشبيهية فى المتون المقدسة أولئك الذين يتمتعون بفطنة كافية دون أن يكونوا ميتافيزيقيين بالضرورة حتى إنهم يدركون مراميها بشكل بصيرى، ولكن تزعج تلك 'العقول الثاقبة' التى تطبق منطقًا آليًا خبيثًا على المعانى الحرفية للرمزية، وهو منطق لا علاقة له بالعقل النقدى المشروع، فهو لا ينبثق عن جهلنا بقدر ما يقوم على معرفتنا بما تعنى هذه التعبيرات[٣٨]. وأيًا كان الحال فمن المهم ألا نخلط

٣٨ وتنطبق الصور والتعبيرات فى المتن المقدس إضافة إلى معناها الحرفى ورمزياتها المتنوعة على سلاسل لا تفرغ من المواقف الظاهرية والباطنية، أى إنها كما لو كانت مثالات لكل ما كان له مغزى أخلاقيًا أو روحيًا. وكل نمط روحى فريد فى ذاته وكذلك كل قداسة أو ولاية محفورة سلفا فى صورة المتون.

التعابير العقائدية بالتفاسير الفقهية، وقد نقبل التناقض الواضح فى العقيدة بفضل البصيرة intuition ، ولكنا لسنا ملزمين بقبول كل ما يرد فى الاستدلال أو العقلنة الفقهية theological reasoning ، وقد يستحيل قبولها بالكامل حينما تنطوى التفاسير على تزيُّدات باهظة حتى لو خفيت عن المؤمن البسيط. والحقُّ أن المقولات العرجاء تتآكل مع الزمن حيث إن المتوكل كائن مفكر، كما أن الشك يتزايد مع تناقص الإيمان وبالتالى ضمور البصيرة، ولا يبقى إلا مجرد العقلانية بلا أى خلفية روحانية، وليس ذلك بالتأكيد بسبب المنطق بحقيقته فحسب، ولكن من واقع سطحيتها وطبيعتها المتشظية. وهنا لا بد أن تتدخل الميتافيزيقا أو العرفان لو أحببت، فهى فحسب التى يمكن أن تقدم معطيات تسمح بمقارنة حقوق الذكاء بالضعف الإنسانى.

ونرى أنه لا بد من الإصرار على المسألة التالية حتى بمخاطرة أن نكرر ما سبق قوله، فلو كان الإنسان القديم أو إنسان العصر الوسيط على وجه التقريب قد وجد أن من السهل قبول المقولات الساذجة العرضية فلم يكن ذلك لأنه قبل سلفًا العقيدة التى تفسرها تلك المقولات، بل من واقع أن المقولات ذاتها تطلق فيه بصيرة الحق، إلا أن الدنيوية والتقدم قد انتهت إلى إضعاف التقوى وبالتالى تهافت البصيرة.

فهناك إنسان ساذج فلسفيًا، ولكنه بصير بما يفوق الطبيعة[39]، وهناك

٣٩ ولم تكن حاسة ما يفوق الطبيعة أو المقدسات مفتقدة عند الوثنيين الساميين، فقد

من كان موهوبًا بحاسة نقدية ولكنه ثَلِمُ الإحساس بما يتعالى عليه، والحل المثالى إذًا هو التميز الذى لا ينتج عن العقلانية الظاهرية للناطقة والتجريبيين بل عن تعقل مُلهَم يفوق الطبيعة بدوره، كما يتماهى من جهة بعده الحركى مع 'الإيمان الذى يحرك الجبال'. وانطلاقًا مما ذكرنا آنفًا فما نحتاجه هو حاسة السببية الواقعية البصيرية العاقلة المشروعة، والتى تلاحى العقلانية التعسفية العدوانية الشكاكة غير المشروعة. ومن نافلة القول أن مقولات الميتافيزيقا مُرْضِيَةٌ للطرف الأول. وحينما قال القديس بولس «إن الأوانى لا يصح أن تجادل صانعها» فقد كان يقصد إغلاق الباب فى وجه حب الاستطلاع الذى لا يشبع له نهم، وهو سلوك مبدئى لا شك أنه بعيد المنال، ولكنه يتميز بتوقيف حاسم للتفكير الذى افتقد حاسة المقدس وحاسة التناسب.

***

ولن يضل أحد فى إضفاء صفة كونية على الخلود لو انتبه دومًا إلى أن الخلود 'بعد' من أبعاد اللانهائية. وشأن اللانهائية والصمدية شأن كلية القدرة والوسع الربانى تنتجان عن اللانهائية، أى الله سبحانه 'كزمان' و'مكان'، ولكن الخلود ينتج عن التعالى والعدل، وتنتج كلية العلم عن البطون واللطف، وهى علاقات تعيد إلى الذهن شيفا

كانوا يشعرون باحتياج ملِحٍّ إلى عبادة شيء ما سواء أكان عجلا ذهبيا أم أوثان الكعبة، ولذا كان التشاكل بين الوثنيين القدماء وبين الملحدين المحدثين جزئيا فحسب.

وفيشنو[٤٠]. وتتصل اللانهائية ذاتها بالمطلق على سبيل التعبير، والذى يشع من خلال بعد اللانهائية بموجب طبيعته كخير أسمى، وبالتالى بموجب توجهه الجوهرى لتقديم ذاته.

وكلية القدرة الربانية التى تتهدد المتكبرين وصانعى الشر، وليس هناك 'خطيئة مهلكة' دون كِبْر تنطوى على أمر عكسى يُثبِّت اليقين ويعزى بالخير، وهو المعيار على كل حال، وكلية الحضور الربانى هى ملجأ متاح فى كل مكان، فالذين يحبون الله تعالى لا ينفصلون عنه فى كل أين، وهو ما يغذى أمل الإنسان الذى يعلم أنه فى المنفى فى هذا العالم الفانى ويعيش على رجاء الموطن السماوى، وتتوشح هذه الفكرة بشىء قارس مخيف من منظور الأحلام الأرضية، فالخالد هو من استطاع أن يتعالى بثبات على الأمور الزائلة للحياة الدنيا، وينظر إليها كما لو كانت أبعد من النجوم. زد على ذلك أن 'الباقى' جل شأنه مرادف للجلال، فى حين أن 'العليم' قريب و'الباقى' بعيد، ويندمج الاثنان فى اللانهائية التى تنطوى عليهما، أى فى الربوبية بماهيتها.

وحينما يقول الإنجيل إن 'الباقى' يتحدث ويعمل، فقد يجوز الاعتراض على التناقض فى القول، فمن كان له القدرة على البقاء لا يتدخل فى الزمان كما لا يملك المطلق أن يختلط بالعوارض. والحقُّ أن

٤٠ غالبا ما اعتقد الناس أن المكان والزمان مقولتان مقصورتان على الكون العضوى، وأنه ليس وراء هذه الحدود المشروطة شىء من هذا القبيل، وهذا بمنزلة التناسى باسم التعالى عن البطون، والتى لا تزيد المقولات الطبيعية أو النفسية العضوية فيها عن ترجمة للمقولات السماوية والربانية فى مصطلحات مفهومة.

هذا التناقض الواضح هو المفتاح إلى الأنطولوجيا، ويعنى أنه بدون الباقى لن يوجد كل ما اعتمد على الزمن، وبدون المطلق لن يكون مقام العرضية، ويصل ذلك إلى القول أن الربانى لا بد أن يكون قادرًا على أن يكون مفهومًا للإنسان على الدوام، سواء أكان بشكل غير مباشر فى آياته أم مباشر فى حضوره. والمياه تتخذ لون الوعاء الذى يحويها كما يقول الصوفية، وكذلك تتداخل النسبية الربانية المتعالية بذاتها فى نطاق الزمن دون أن تتخلى عن عصمتها. و'الإنسان الحقُّ والرب الحقُّ' هو السر الأكمل لتجليات الغيب 'شونيا مورتى Shunyamurti'، فالشمس لا تتأثر بما تشع عليه، وظاهرة المعجزات لازمة أنطولوجيًا حيث إن اللقاء بين الباقى والفانى ممكن ولازم، والمثال الأولانى للمعجزة هو انبثاق المطلق فى العوارض، ولن يكون ذلك أمرًا مفهومًا إذا لم يكن هناك عرضية، وهى 'شىء من المطلق'.

إن جوهر المعرفة هو معرفة الجوهر، ذلك أن جوهر الذكاء الإنسانى من حيث أعمق وظائفه وأصدقها هو استيعاب الجوهر الربانى. والطبيعة الأصولية لذكائنا هى التمييز بين الجوهرى والعرضى وليس مقصورًا على العرضى، ويرى الذكاء حين يدرك العرضى علاقته بالجوهر المناظر، فمن رأى قطرة المطر رأى الماء، وعليه أن يدركه بشكل أفضل فى الجوهر بماهيته[41].

والحديث عن الجوهر الربانى هو بالضرورة حديث عن الامتداد الأنطولوجى الذى هو الوجود المتجلى فى النسبية، أى مايا الكونية. ويمتد الجوهر المطلق فى النسبية فى إشعاع وتردد، أى إن الجوهر يرافقه تجليان من مستوى أقل من الحقيقية، أحدهما حركى متواصل مشعٌّ، والآخر سكونى منفصل صورى، وإن لم يكن مع الجوهر إشعاع ولا تردد يضفيان النسبية عليه فلم يكن هناك دنيا.

ولكن إشعاع الله تعالى يتطلب إذا جاز القول عنصرًا يجعل تجليه ممكنًا عند الإنسان، ويفسر أن الجوهر الفاعل لا يزال 'كنزًا مخفيًا'.

٤١ ويكاد يترادف معنى اصطلاحى substance و essence بمعنى 'جوهر' واقعيا، ويختلفان من حيث إن substance تشير إلى الطبيعة الباطنة الثابتة المستقلة لحقيقة أساسية، بينما تعنى essence الحقيقة الأساسية بماهيتها، ألا وهى 'الوجود'، وتعنى ثانويا الطبيعة الأصولية المطلقة للشىء. وتنم كلمة essence عن تسامٍ منفصل عن العوارض، فى حين أن substance تعنى نوعا من التواصل معها، ولذا استخدمناها فى الحديث عن آتما وصلتها بمايا.

وهذا العنصر الذى يُنوع ويُظهر ويَنسِبُ ليس إلا مايا، والتى يمكن أن نعرِّفَها بمصطلحاتٍ مختلفةٍ مثل النسبية والعرضية والتفاصل والتميُّز وغيرها، وحتى اصطلاح 'الوحى' يمكن أن ينطبق عليها بمعنى أصولى عام.

ويكمن فى كل ما وجد جوهر قابل يظل بدونه بلا كينونة، وتعنى حقيقة أن الأشياء 'توجد' أنها قد تحققت 'بالوجود' بالمعنى الأكمل[٤٢]، وهذا 'الوجود' أو النسبية نابع من الجوهر القابل بموجب لانهائيته، وهو ما يصل إلى القول بأن الحقيقة الربانية لن تكون ما هى ما لم تحتوِ على بعد تناقضى يخو إلى اللاشيئية التى لا وصول إليها، فهذه اللاشيئية لا حقيقة لها إلا كمرجعٍ غير مباشر، وهى فى حد ذاتها لا تُفهم ولا تتحقق.

وهناك ثنوية أولى بين الجوهرى والنسبي أو مايا، وهى مبدئيًّا كامنة فى الجوهر القابل الذى انفصل عن الحقيقة المطلقة، وتنطوى مايا على الوجهين اللذين ذكرناهما آنفًا وهما الإشعاع والتردد، ويتحقق فى نطاقها كل من 'الروح القدس' و'الابن'[٤٣]، ولو عبَّرنا برمزية

٤٢ ونحن نتكلم بهذا المعنى حين نتحدث عن 'وجود الله تعالى'، ومن المهم فى مسألة الاصطلاحات أن نعرف ما تتعلق به حقيقة 'الوجود'. فلو كانت تتعلق 'بالمطلق' فتلك الحقيقة نسبية، وإذا كانت تتعلق باللاشيئية فهى حقيقية بالمعنى الواقعى، ويمكن أن تكون مبدئية إضافة إلى كونها متجلية، وقد اتخذ 'الوجود' فى لاوعى اللغة الحالية موقعا مهما نقيضا للا شىء السلبي والتجريدى، أى اللاوجود وليس الغيب من الناحية الإيجابية الملموسة وهو الله تعالى.

٤٣ والرأى القائل بأن الثالوث المسيحى 'يُشكِّل' المطلق ليس قائما فى المسيحية، وقد عرفنا

هندسية فإن الجوهر هو المركز، والإشعاع هو أنصاف الأقطار، والترددات أو الصورة هى محيط الدائرة، والوجود أو 'العذراء' هو السطح الذى يسمح بحدوث الانبثاق.

***

وتنطوى مايا الربانية قبل الكونية والكونية على القوى أو الوظائف التالية، أولا وظيفة التفاصل أو الازدواج بدءًا من فصل الذات عن الموضوع، وغايتها أن تحقق مستوى لتجلى الوظيفتين التاليتين للإشعاع والتردد، ويناظرهما الشكل والحركة. كما أن النسبية الربانية خارج الجوهر المطلق تشكل مستوى لتحقق الإشعاع والتردد كمبادئ بحيث تشع بذاتها خارج النظام الربانى، ومن ثم تعكس مستوى أكثر نسبية ألا وهو الكون بأكمله. ثم إنها تكرر العملية ذاتها فى الكون فى التفاصل والتجزؤ حتى تتنزل إلى النقطة الأخيرة فى تشكيل العالم المادى مرورًا بالعالم الملائكى ثم العالم الحيوى، وتتجلى فى كل منها بما يناسبه من إشعاع وتردد، وليس هناك مستوى نسبى لا ينطوى على هاتين الوظيفتين أو البعدين. ويمثل بعد 'الجوهر'

ذلك من مصادر أرثوذكسية وليست كاثوليكية، وربما كان له معنى 'التسامى' أكثر من التعريف المنضبط. ويرى المدرسيون أن الحقيقة الربانية ليست مطلقة تماما ولا هى نسبية تماما، ولكنها تنطوى على كلا المطلقية والنسبية، ولم يمنع ذلك اللاهوتيين من استنكاف فهم مغزى الاصطلاحين حيث إنهم لا يستنتجون النتائج الواضحة منها. وننتهز هذه الفرصة كى نقول إن الأقانيم لا بد لها من سمة شخصانية، أو أن تكون 'أربابا موصوفة' حيث إن الجوهر يضفى عليها شخصيته ذاتها، وهو ما لا يمنعها من أن تكون صيغا للجوهر الواحد من منظور آخر كما قال صابيليوس.

عند كل مستوى أنطولوجى أو كونى بصيغة مناسبة، ولكن الجوهر البحت أو الجوهر بحقيقته يكمن فى كل التجليات الثانوية.

وسوف تكون مايا فى العالم المادى هى مستوى المكان والزمان، وسوف يكون الجوهر القابل أثيرا، وسوف يكون التردد أو الصور مادة، وسوف يكون الإشعاع طاقة. ولا حاجة للقول بأن هناك تطبيقات أخرى أكثر تحديدًا لهذه الرمزية، فكل الصور والحركات والتغيرات تُعزى إلى المبادئ الثلاثة المطروحة. وتبين العلاقة التكاملية بين المكان والزمان اللذين نسميهما 'الامتداد' و'الدوام' أن هناك بعدين فى النسبية أو الوجود بماهيته، هما بعد التوسع والحفظ وبعد التحول والفناء، ومن هنا كانت العلاقة التكاملية بين العالم والدورات على كافة مستويات الوجود الكلى. ويصبح عنصر 'المكان' فى النطاق الربانى حاويًا أو حافظًا للإمكانات، ويصبح عنصر 'الزمن' مايا بمدى ما تنقل إلى العالم، والوجه الأول لمايا باطنى وتأمُّلى، والثانى ظاهرى ومبدع، أو بتعبير آخر فإن الوجه الأول يتأمل فى الأساس اللامتمايز للإمكانات فى الجوهر القابل، فى حين يحقق الوجه الثانى هذه الإمكانات كتجليات كونية.

***

ولا تتوانى النسبية عن إيجاد تتابع من المستويات التى تمثل بنية منظومة الكون الكلى، ومن المهم أن نفهم أنه كلما اقتربت هذه

المستويات من الجوهر القابل كلما استعصت على التواصل. فليس هناك معيار مشترك أو يكاد بين العالم المادى والعالم الحيوى الذى يحتويه ويتخلله، وإمكاناته أعظم بمراحل من المكان أو المادة، ويصبح عدم التناسب مطلقًا أو يكاد حينما نقارن بين الخلق والخالق، وهو 'يكاد' لأن هذين المستويين مرتبطان ميتافيزيقيًا لا لاهوتيًا بموجب نسبيتها التى تحددها مايا، ومايا بدورها تفنى فى علاقتها بالجوهر المطلق بماهيته، ولكن هذه الأمور تقع بطبيعتها خارج منظور اللاهوت[٤٤]، والذى لا مناص له من الاقتصار على اعتبار علاقة المبدإ الربانى بالعالم وبالإنسان على وجه الخصوص. وقد كان المنظور اللاهوتى والحقيقة التى يرجع إليها سببًا فى تكرار استخدامنا لفكرة 'المطلق النسبى' التناقضية، وهو تعبير يصك الأسماع رغم أنه لازم ميتافيزيقيا.

ويتكرر الخطأ الذى ولد فى مناخ أديان التوحيد عن حرية ربانية فى ألا يخلق الله تعالى العالم أو أن يخلقه بلا غاية ولا ضرورة بموجب مطلقيته على نطاق أصغر، وبشكل أكثر فجاجة فى المنظور الأشعرى فى قولهم «إن الله سبحانه قادر على معاقبة العادل ومكافأة الشرير لو شاء» تنزه وتعالى بموجب مطلقيته كذلك. وينسون فى الحالة الأولى أن الضرورة صفة مكملة للحرية[٤٥]، وينسون فى الحالة الثانية أن

٤٤ وقد كان مايستر إيكهارت واعيا تماما بهذا السر، ولا شك أنه ليس الوحيد فى ذلك فى الدوائر المدرسية والأسرارية.

٤٥ حيث إن الحرية تتعلق باللانهائية فى حين تتعلق الضرورة بالمطلقية.

العدالة والخيرية وليس العجز والخضوع هما صفتان مكملتان لكلية القدرة[٤٦]، فلا يشعر الإنسان الفاضل أن ممارسة الفضائل عبءٌ خاصة وأن الله تعالى 'وجب' أن يفعل ما يتطلبه كماله عز وجل، و'لا يملك' أن يفعل ما يناقضه مثل أن يكف عن الخلق أو يعاقب بريئًا تنزه وتعالى، وليس ذلك من قبيل نقص الحرية ولا القدرة. إن خيرية الله تعالى تعنى أنه قد يتعالى على عدالته برحمته ولكنه لن يهبط عنها تبارك وتعالى، وتعنى حريته قدرته على خلق كل شىء، ولكن لا أن يكفَّ عن الخلق بتاتا، وتعاليه عن خلقه يكمن فى جوهر هويته اللاامتمايزة، وليس له كفوًا من خلق ولا صفات.

***

ولا مجال فى العالم السماوى لتلك التجليات الحرمانية أو هى 'تشيؤات اللاشيئية' التى يحقُّ لنا أن ندعوها 'الشر'. ويبدأ الشر بحقيقته من العالم الحيوى وينتشر فى عالم المادة[٤٧]، وهو إذن ينتمى إلى عالم الصور والتحولات. وقد ذكرنا أكثر من مرة أن الشر ناتج عن البعد بين العالم وبين المبدإ فوق الشكلى، ويعنى هذا القول أن طبيعة الصور ذاتها تنطوى على خطر التفاصل عن المبدإ أو الجوهر والتعاكس معه، وحينما يتحقق ذلك الخطر، وهو أمر مقدر سلفًا فى

٤٦ والله جل جلاله عادل لا لأنه مطالب بتفسير للإنسان بدهيا، ولكن لأنه عز شأنه هو الخير الذى لا يملك أن يكون إلا عادلا.

٤٧ ويقول القرآن الحكيم إن إبليس ليس ملاكا بل جنى مخلوق من مارج من 'نار' وليس من 'النور'.

التفاصل والتناقض الذى يمثله الوجود، فإن عنصر الإشعاع يتخذ هوية وهمية، ويجر وراءه الكنود بالله عز وجل، وتصير الصور التى تؤله ذاتها أوثانا. والصورة ليست إلا الفردية، فالفرد يسعى إلى ذاته فى عرضيته وليس فى مبدئه، وليس فى الذات العلية فى روحه[٤٨]، وعقاب ذلك هو الحياة فى المستوى النفسى والطبيعى فى زحام صور طبيعية أو كاملة، وصور يمكن أن تكون طيبة، وصور حرمانية أو زائفة، وصور قبيحة حاقدة، فالقبح هو ثمن التمرد الأنطولوجى على سبيل القول. والميل إلى الشر هو الإشعاع المقلوب المتكسر، وحتى صورة الشر بدورها تُزيِّف وتُقلَب، وهى الشيطان، وبالتالى الرذيلة والخطيئة على كل المستويات، لا على المستوى الأخلاقى فحسب.

أما عن مايا الصورية فليست ملائكية وإن لم تكن ربانية تماما، ويتخايل عنها سحر متخثر يحض على التفاصل والتفرد وربما الانحراف، وسبب ذلك تنائيها عن المبدإ والجوهر واتجاهها وئيدًا نحو اللاشيئية، والتى ليست إلا لافتة على طريق أو علامة اتجاه وليست حقيقة ملموسة. واللاشيئية بشكل ما هى اللغز الأوحد فى الميتافيزيقا من واقع أنها لا شىء، إلا أنها يمكن التفكر فيها أو السعى نحوها، وكما لو كانت اللاشيئية هى 'خطيئة مايا'، وتضفى هذه الخطيئة على مايا غموضًا يذكرنا بسر مريم وحواء عليها السلام، أو 'الأنثى الخالدة'

٤٨ ويقول بعض الصوفيين إن إبليس هو أول من قال 'أنا'.

التى تُغرى وتُخلص.

وهذا الغموض النسبى اللاامتماثل لن يلوث مايا، ويقول نشيد الأنشاد «إننى سوداء ولكنى جميلة»، وكذلك يقول «كلك جميل يا حبيبتى وليس فيك عيبة»، فقد محا مجد مريم خطيئة حواء، وهو ما يعنى عدم وجود غموض ولا شر فى النطاق الكلى للوجود، وعلى الأخص فى قمته الربانية. ووظيفة الوجود الكلى أن يُجلى آثارًا لا تحصى من الحجاب والستر، وهو عذرى فى نقائه البحت، فى حين أنه أم لكل ترددات الجوهر الواحد.

***

وينطبع فى الصليب الكاثوليكى ثالوث على رابوع، والحقُّ أن محتوى العلامة هو الثالوث، ولكن الإشارة تنوه عن اتجاهات أربعة، ويتماهى الرابع منها مع كلمة 'آمين'، ويمكن أن نشير إلى أن واقع كلمة آمين تعنى صلاة الكنيسة فى هذا اللاتماثل، ومن ثم تعنى أسرارية جسد المسيح باعتبار الكنيسة امتدادًا له عليه السلام، ولكن من الممكن الدفع على قدم المساواة بأن المقام الرابع هو مقام العذراء الشفعية عليها السلام عروس الروح القدس، وهذا بمنزله مايا كمقام إنسانى وربانى معا، وهو فضلًا عن ذلك المعنى المقصود من كلمة آمين ذاتها، فهى تعبر عن تسبيحة مريم عليها السلام.

ويعبر لون المحبوبة الأسود وفى كثير من صور العذراء المباركة عن

المحو أكثر من تعبيره عن غموض الوجود النسبي[٤٩]، فالنسبية لا تملك أن تتجسد فى الثالوث بموجب أنها بِنيَةَ التجسدات، وكذلك لا تُعدُّ مايا فى الكون الكلى إشعاعًا ولا صورةً، بل مبدأ الانعكاس وبنيته. ونحن نستوعب الأمور على الأرض فى المكان والزمان، ولو لم تكن مريم عليها السلام أقنوما[٥٠] فلم تكن لتملك أن تكون 'عروس' الروح القدس ولا 'أم الرب'[٥١].

وتصبح الكلمة الأخيرة من صلاة الرب «باسم الآب والابن والروح القدس آمين» أقنومًا بموجب تماثل الصيغة فيها والإشارة التى تحققها. وتتماهى مايا الكونية ميتافيزيقيا مع الكلمة الخالقة 'كن' ومن ثم بفعل الخلق الذى أحدثته فى الوجود، وبالتالى بمايا التى انعكست فى ليل اللاشيئية أو انعكست بصورة وهمية 'خارج الله' سبحانه حتى إن اللاشيئية قد انطوت فى الحقيقة الربانية.

٤٩ وقد جاء فى القصة الشهيرة 'ليلى والمجنون' كيف أن المجنون قد تسامى بالمحبوب باطنيا حتى نسى وجود ليلى الأرضى، وقيل إن الناس قد لاموه على حب فتاة ذات سحنة سمراء، ولا يخلو ذلك من معنى فى إطار المذهب والسياق الذى نطرحه.
٥٠ يكاد يستحيل أن يقبل اللاهوت بذلك لأنه لا يعمل إلا بالأفكار البسيطة ذات المعانى المنضبطة والفائدة المؤكدة، وقد يتمكن من تحسين البنية ولكن لا سبيل له إلى التعالى عليها، رغم أنها قد تخرج عرضيا عن هذه البنية.
٥١ وقد تلقت الأخت مستشيلد من ماندبورج فى القرن الثالث عشر إلهاما من العذراء المباركة يشهد على صفتها كأقنوم بهذه الكلمات 'وهناك كنت العروس الوحيدة فى الثالوث المقدس وكنت أم القديسين الذين حملتهم أمام الله حتى لا يسقطوا كما سقط كثير غيرهم، وهكذا كنت أما لكثير من الأبناء النبلاء وامتلأ ثديى بلبن الرحمة الحق الصافى حتى غذيت الأنبياء وشهدوا على ذلك قبل مولد المسيح الرب'. Das fliessende Licht der Gottheit, 1:22

وسواء أكانت المحبة فى الله تعالى أم فى الكون فإنها تتكون من قطبين هما الخير والجمال، والتردد والخير هما الطاقة، والفعل هو الإشعاع، وتنبثق كل الظواهر الكونية عن هذه القطبية، سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة، و إيجابية أم سلبية بطريقة تمنح وتمنع. وليست مايا الربانية هى التى تؤدى إلى ظواهر الحرمان وصيغ الشر والعبث المتنوعة التى تبكى عليها من وراء حجابها، ولكنها لا تملك تجنب تلك الشروخ بموجب أن إشعاع الخلق ينطوى فى نهاية مطافه وغاية حدوده على تناءٍ وانحراف. والشر مقابل لنسبية الوجود مدفوع مقدمًا بربوبية الوجود المنتصرة، فحواء مغفور لها ومريم منتصرة. ويقال فى التراث الإسلامى إن حواء قد فقدت بهاءها عندما طردت من الفردوس، فى حين كانت مريم عليها السلام تجسيدًا للجمال ذاته، إذ إن الله جل جلاله ﴿...وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا...﴾ آل عمران ٣٧. ولكن دون أن نرجع إلى العلاقة التكاملية بين حواء ومريم وتطبيق رمزية غموض مايا على حواء فحسب، ونميز فى حواء نقيصتين هما الخطيئة وفقدان الجمال من ناحية، ومن ناحية أخرى عملين مجيدين هما العودة إلى الكمال والجمال الذى لا يتخثر، والذى يسبغه المجد على المختارين[٥٢].

٥٢ وقد كتب دانتى 'لقد عالجت مريم الجرح وداوته، وتحت أقدامها فتحته وضمدته'، وقد استعادت حواء جمالها القديم فى الأبدية. ويجوز القول أيضا إذا كانت مريم عليها السلام هى مايا فى حقيقتها الصمدية فإن حواء هى مايا فى غموضها وكذلك فى انتصارها النهائى، وبالتالى فى الخيرية الأصولية.

***

وتكمن المشكلة الرئيسة لعلم الكون فى سلسلة التطورات التالية، فقد تطلبت لانهائية الجوهر الربانى بطبيعتها تحقيق النسبية أو الوجود، والوجود تطلب بطبيعته التجليات الكونية وحققها، وهى بدورها تعلقت بسر التنائى عن الله جل وعلا، وبالتالى بالشر بشكل عرضى حيث إن الله فحسب هو المطلق، أو بطريقة أخرى فإن النقيض المقابل لهذا الخير لا يملك أن يتحقق فى مرحلة بعينها بموجب أن الإمكانية الربانبة لا حدود لها، ولو كان الشر حقيقيًا فى حدوده الوهمية ميتافيزيقيًا فلن يمثِّل إلا شظية من خير واسع يعوض عنه ويذيبه بشكل ما فى مركز وجوده الذى يفوق العرضية، فيكف الشر عن أن يكون شرا، فقد ذاب فى جوهر صرف ليس له فيه وجود متميز.

والله عز وجل هو الخير المطلق الذى يشاء بالخير النسبى، أى النسبية التى تليق بخيريته، ومعاناة الشر فداء لخيريته. ويفشل الدفع بأن 'الخير' مجرد فكرة أخلاقية ولا يزيد عن تقويم إنسانى فى التحسب لعاملين، هما أولا أن الخير حقيقة كلية لا يعدو الخير الأخلاقى فيه تطبيقًا بين تطبيقات أخرى، وثانيا أن وصف أمر بأنه نتيجة تقويم إنسانى لن يعنى شيئا إلا إذا افترضنا أن الإنسان بحقيقته ميال إلى تقويم الأمور بكفاءة. فالأفكار الكامنة فى الإنسان حقيقية بالضرورة، ولكن الفرد يخطئ بسوء التطبيق، فهذا الميل

لا بد أن يرضى بأن فكرة الخير لا تبرهن على أنه خالٍ من المعنى وعاطل عن الكفاءة، أو كان مخلوقًا لتفكير محزون، وليس الله تعالى قيمة لمجرد أن الإنسان يحبه، ولكن الإنسان يحبه لأنه سبحانه قيمة. فنحن لا نسمى القيمة 'خيرا' لأن الإنسان يحبها، بل نسميها 'خيرا' لأنها تستحقُّ الحب موضوعيًّا بموجب صفاتها المباشرة وغير المباشرة من الحقِّ والسعادة. وليس الحقُّ ولا الرضوان من اختراع الإنسان، وواقع أن الإنسان يميل إليه بعقله المُلهَم وإرادته وعاطفته لا تجب حقيقته الموضوعية بأى شكل كان. وقد قلنا سلفًا إن الشر فداء للخير النسبى، ولكن من العبث أن يقبل الإنسان الخير النسبى ويرغب فيه، ولا يقبل فى الآن ذاته حتمية الشر وليس صورة بعينها من الشر. وكل إنسان بطبيعته قابل للخير النسبى وراغب فيه بشكل أو آخر، ولذا عليه قبول مبدإ حتمية العبث بالتمييز بين الحادث والجوهرى، وهو التميز المنتصر الذى يشكل رسالة الإنسان ذاتها. فحتى مايا الأرضية يمكن أن تتحرر على يد الإنسان، فكل تحرر مخصوص فيه شيء من المطلقية يحقق المطلقية بماهيتها من منظور معين.

وليس الجوهر هو الحقيقة الأسمى فحسب، بل هو كذلك الخير الأسمى، والخير يحو جوهريًّا إلى تقديم ذاته[٥٣]، وهذا هو الميل

٥٣ وهى مقولة القديس أوغسطين التى تبرهن على أن الخليقة لم تخلق 'بفعل اعتباطى مطلق'، كما أن الفيضية الأفلوطينية لا تعارض الحرية الربانية بأى شكل، وكذلك الحديث القدسى «كُنتُ كنْزاً مخفيًّا فأَحببتُ اَن أُعرَف، فخَلَقْتُ الخَلْقَ لأُعْرَفَ».

الأنطولوجى الذى يقدم تفسيرًا للنسبية أو الوجود كأقنوم ربانى ومن ثم كإشعاع وتردد فى الله تعالى وفى الوجود الكونى، والذى يشع ويتردد بدوره خارج الله جل جلاله، وهكذا لا تكون مايا وهمًا كما يقول الأدفايتيون ولكنها مرافق لازم للخيرية الكامنة فى الحقيقة المطلقة. أى إن الجوهر لو كان خيرا فلا بد أن يخلق العالم، ونستنتج من هذه السببية أن مايا خير، ولو لم تكن خيرًا لما كان لها موضع فى الوجود الربانى ولما انعكست عنه، ولو كانت مايا خيرًا فذلك لأنها بشكل غامض لا يدرك 'ليست غير الله' جل جلاله.

ومايا هى أنفاس آتما، وآتما 'يتنفس' من خلال مايا، وهذا التنفس ربانى بغض النظر عن تقديره الجوهرى فى طريقة تنفسنا على الأرض، حيث تنعقد الصلة بين باطن الجسد الحى وبين خارجه من الهواء المحيط. والكون ينبثق عن الله تعالى ويعود إليه، فالدورات الكونية تحكم الكون الأصغر كما تحكم الكون الأكبر، ومايا هى الهواء الذى يتنفسه آتما، وهذا الهواء صفة من صفات لانهائيته عز وجل[٥٤].

٥٤ ويرى الصوفية أن العالم قد انبثق عن ثنائية الخير والجمال، أو عن ثنائية الجمال والحب أى الرحمة، وهذا هو ما يسمى 'نفَس الرحمن' أو 'النفس الرحمانى'، والرحمة فى هذا السياق تكاد أن تكون مرادفا لمايا .

الْهَامِش الإنسَانى

عندما رفض المسيح عليه السلام بعض الوصايا الرابينية بصفتها 'إنسانية' لا 'ربانية' فقد بين أن هناك قطاعًا فى الدين يُعَدُّ تراثيًا وأرثوذكسيًا إلا أنه إنسانى بشكل ما، أى إن النفوذ الربانى كلىٌّ فى المتون وفى النتائج الجوهرية التى تترتب على الوحى، ثم إنه يسمح 'بهامش إنسانى' يتبدى فيه بشكل غير مباشر فحسب بحيث يوفر فاعلية للعوامل الإثنية والثقافية. وتنتمى تعاملات البرانية إلى هذا القطاع أو الهامش، فالأرثوذكسية متجانسة ولا تنقسم من ناحية، إلا أنها من ناحية أخرى تشتمل على درجات من المطلقية والنسبية. ولا يفت فى عضدنا إذًا ما تلقيه المذاهب المسيحية المختلفة[٥٥] على بعضها البعض من تكفير وحرمان ولعن حول جوهر المسيح، وما إذا كان جسده جوهرًا لا يصيبه الفساد، أم أن جسده كان مثل الأجساد الآدمية الأخرى، أو ما إذا كان فى نفس المسيح شائبة من جهل الإنسان، أم ما إذا كان جسدًا غير مخلوق ولكنه منظور، وهكذا دواليك[٥٦].

٥٥ وقد ذكر الشيخ سبعة مذاهب هى القائلون بالطبيعتين Dyophisites والقائلون بالطبيعة الواحدة Monophysites والرافضة لمجمع خلقيدونية Aphthartodocetes وأصحاب نظرية الطبيعة البشرية Agnoetae وأتباع البابا أكليمنضس الثانى Aktisteteae وعبدة المسيح Ktistollatria.

٥٦ وجدير بالذكر فى سياقنا أن نورد أن الخلافات حول العذراء عليها السلام قد خاضت فيما إذا كانت طبيعتها الأولى لا قدرة فيها على الخطيئة؟ أم هل كانت بلا خطيئة بموجب

وما يثير الدهشة حقًّا فى معظم الحالات بدرجات متفاوتة هو الرغبة الجامحة فى الإصرار على مناقشة المسائل التى ليست على قدر كبير من الأهمية، والعجز عن التسامح فى مسائل لم ير الوحى ضرورة لتفصيلها، إلا أنه كان يكفى التسليم من الناحية الأسرارية والفقهية معًا بأن المسيح عليه السلام كان الصورة الحية للرب، وكان عليه فى إنسانيته تلك أن يأتى بحجج تفوق الطبيعة فى حين يظل إنسانيًّا بلا مراء، وقد يكون فيه شىء من محدودية كما يبرهن حادث شجرة التين التى لم يدرك عقمها عن بعد، وتعتبر عقيدة انبثاق الروح القدس من الأب والابن معًا filioque مثالا نمطيا للميل إلى فرض انضباط غير ضرورى وتعنت عقدى يُنتج على الزمن فيضًا من التفاصل واللعان.

والحقيقة التى تفرض ذاتها عند الاعتبار فى الأفكار فى هذا الاتجاه هى أن الإنسان الساقط فى حال ما بعد جنة عدن مخلوق متشظٍّ، وعلينا أن نقابل ذلك بحقيقة أن قداسة الإنسان لا تمنعه من أن يكون ضعيف المنطق ولا من أن يكون انفعاليًّا أكثر منه ذكيا، ورغم هذا يجد فى نفسه دافعًا لأن يكون معلما، وليس الدافع هو ادعاء 'الغيرة

فضائلها الفائقة؟ أم هل كانت معصومة من الخطإ بموجب قداسة ذكائها وإرادتها؟ والذين يدفعون بالمسألة الأولى يحاولون اجتناب أى ثلم فى جوهرها، وأصحاب المسألة الثانية يسعون إلى اجتناب حرمانها من الثواب، ويبدو أن كلا الفريقين قد غفل عن أن البدائل تصبح بلا معنى فى مقام العذراء المباركة. وقد كان 'الحمل الطاهر' الذى عزاه الإسلام كذلك إليها ينطوى على كل جدارة مثلما يجمع الجوهر كل عوارضه الممكنة. وعلى العكس من ذلك فإن العصمة الكاملة تساوى واقعيا غياب 'الخطيئة الأولى'.

على بيت الرب'. ولا يعنى إلهام الروح القدس تحرير الذكاء من كل المعوِّقات الطبيعية، فذلك هو الوحى، أما الإلهام فيعنى أن الروح ترشد الإنسان حسب المشيئة الربانية وعلى أساس قدرات الوعاء الإنسانى القابل. وإن لم يكن الأمر كذلك لما وجدت أطروحات لاهوتية ولا شقاقات أرثوذكسية، ولكانت كنيسة الآباء الأولى قد كتبت أطروحة فريدة جامعة مانعة، ولم يكن ليوجد توما الأكوينى ولا جريجورى بالاماس. أما عما بقى منهم فإن الروح القدس تلهم الإنسان بقدر قداسته.

***

ويتضح أكثر الأمثلة تواترًا 'للهامش الإنسانى' الذى تسمح به السماء للتراث فى الشقاقات التى تنشأ بين دينين كليهما أرثوذكسى جوهريا، وليس لذلك علاقة بالإلحاد الذى يقع خارج ذلك الهامش. والواقع أن الفكر الجمعى الإنسانى لا يملك إدراك الفروق بين وجهات النظر المختلفة من ناحية، ومن ناحية أخرى لن يفرِّق بين الصيغ الذاتية والموضوعية، ولذا كان الاستقطاب والشقاق المحتوم حتى لو كان ربانيا، وهى تعنى نقصًا خطيرًا فى الكمالات. فالسماء تسمح للإنسان بأن يكون ما هو، لكن ذلك التغاضى أو الصبر الربانى لا يصح أن يؤخذ على محمل الموافقة الربانية.

أما عن مسألة الكهنوت فإن أقدم المتون المسيحية أحيانًا ما تعتبر الأطروحة اللاتينية وبالتالى اليونانية نموذجًا يُحتذى، أو هى

بالحرى طبيعة الأمور أن يكون للكنيسة بابا لا يكون حاكمًا مطلقًا بقدر ما يكون فى تواصل روحى مستمر مع الأساقفة أو البطارقة، ولا بد أن يكون إذن بلا عقيدة انبثاق الروح القدس من الأب والابن معًا filioque، ولكنه يملك حقوقًا بعينها على نطاق اللاهوت والكهنوت وغيرها تبدو مناسبة أو لازمة للمناخ اللاتينى الجرمانى. وتبرهن الاضطرابات فى الكنيسة الرومانية فى زمننا على أن المفهوم اللاتينى للكنيسة ضيق لاهوتيًا ومتزيِّدٌ تشريعيا، وإلا ما تفاقمت الاضطرابات[٥٧]. ثم إن هناك أمرًا فى بنية المسيحية ذاتها يستعصى على الحل، فلو ملك الفقيه سلطة شاملة لصار قيصرًا دنيويًا منتصرا، ولو ملكها امبراطور لجعل من الفقيه مخلبًا له[٥٨]، ولكن لنعترف أننا قد وقعنا فى دائرة مغلقة خبيثة تتجلى آثارها حيثما وجد الإنسان.

٥٧ ثم إن انتشار البروتستنتية فى الغرب اللاتينى برهان على المسألة ذاتها، والحقُّ أن البروتستنتية تكرر نفسيا لا مذهبيا اعتراض الآريوسية، وهو رغم كل شىء ينطوى على قدر من الحقيقة وعلى عنصر للتوازن وإن كان فى صورة متطرفة.

٥٨ ومن قبيل التناقض الفادح أن أحدهما لا يمنع الآخر. وهذا ما صار فى الغرب اللاتينى حيث وقعت البابوية فريسة لا للامبراطور بل للسياسة، وبالتالى للديموقراطية التى تحددها، وقد كانت الكنيسة منذ الثورة الفرنسية تحت رحمة الجمهوريات المدنية بما فيها أشباه الطغاة الجمهوريين. فإن الأيديولوجية وليس الدين هى التى تقرر من يستحقُّ الأسقفية، وقد نجحت الأيديولوجية بفضل ضلالة تاريخية مواتية فى ضخ مادة إنسانية إلحادية فى قالب الكنيسة. وقد كان المجلس الأخير سياسيا أيديولوجيا وليس لاهوتيا، وقد اكتسب مشروعية من واقع أنه لم يتحدد بمواقف ملموسة قوَّمها اللاهوت، بل بتجريدات سياسية أيديولوجية تنفى اللاهوت، أو بالحرى بنزوع العالم الديموقراطى الذى اغتصب دور الروح القدس. وقد تلاعبوا 'بالتواضع' و'الإحسان' بما يناسب المقام فى بعد أحادى لتؤكد نجاح المقاولة.

وليس 'السر المستغلق' عند اللاهوتيين إلا تعبيرًا عن عجز ميتافيزيقى إلا لو كان يشير بوضوح إلى الذات العلية التى تستعصى على الفكر المتشيئ المفارق، كحال العصب البصرى بالنسبة إلى البصر، وغالبًا ما يكون 'السر' توكيدًا اعتباطيًا لإخفاء تناقض لاهوتى، وقد يكون حقيقة بسيطة لو كنا نفهم ما هو الفكر وحدوده الواضحة.

وتكمن الدراما الكاملة للاهوتيات فى عدم المقابسة بين تساميها التبسيطى وفكرة مايا فى المراتب الربانية، ولذا يضطرون إلى تعويض عُقَدِ طوعيتهم الأصولية بمنشطات فلسفية 'ربانية'، وهى ربانية بالمدى الذى تناسب به نفسية جمعية بعينها فحسب. وأحد مصاعب التصوف الكبرى أن أعلى مقامات الميتافيزيقا تختلط باللاهوت حتى إنه يصبغها بالاضطراب المعتاد 'بكلية القدرة' ما لم يُقر المرء بأن الحكمة sapience هى التى تزيد اللاهوت عمقًا بأن تغرس فيه ومضات من نفاذ البصيرة[٥٩].

وحينما أخذت اللاهوتيات على عاتقها ذلك التناقض الذى أدمج الميتافيزيقا بالانفعال والعاطفية فقد كُتِبَ عليها تربيع الدائرة، وهى لاهية عن تفاضل الأمور فى وجهات النظر ونقاطه،

٥٩ والتخلف الذى نعنيه هنا يمكن أن يكتشف على مستوى التأمُّل كما يمكن اكتشافه على المستوى العملى حيث يضفى العنصر الإرادى غالبا صبغة العنف على طريقة العمل، مما ينتج عنه تمزقات عرضية، فأبواب الفردوس لا تُقتحم بتزيدات لا ذكاء فيها مهما كانت بطولية. فلا مناص من التوازن بين الكيفى والكمى، وبين الإرادى والعقلى المُلهَم، وهو أمر يغيب عن قريحة الأخلاقيات السوقية. والسوقية هى التى تُرَوِّجُ الغرائب المتزيدة وتحط من قدر المعجزات الحقة.

وتعمل بعناصر صلبة بشكل اعتباطى لا يُحَلُّ تناقضه سوى فيما وراء تلك الصلابة المصطنعة. ثم إنها تعمل بدوافع عاطفية يصفونها 'بالتقوى'[٦٠]. وتستهدف المسيحية إقرار تمايز فى الوحدة الربانية وادعاء أن الأقانيم 'ليست أكثر من علاقات' لا تؤدى إلى أى تفاضل فى الواقع، كما لو كانوا يحاولون أن يحشروا أبعاد الفضاء الثلاثة فى بعد واحد فحسب. أما فى الإسلام فإن الوحدانية العتيدة تتصدى لوجود العالم وتنوعه، ولن يكون هناك صراع لو أن التوحيد كان ميتافيزيقيًّا شفيفًا سخيًّا كما تتطلب طبيعته. وتتفرَّق المسيحية حول غاية العبادة، هل هى الله أم الأقانيم أم المسيح عليه السلام أم القربان أم القلب المقدس. والإسلام على العكس يتزيَّدُ فى المركزية حتى على المستويات التى لا تنطبق فيها حتى لا يكون غير الله سبحانه غاية، وينزع إلى الاعتماد عليه وحده جل وعلا حتى رغم برهان الوقائع المباشر حينما لا تمنع تلك الوقائع ذاتها كل شيء آخر من الاعتماد عليه سبحانه، وحينما يكفى الوعى بذلك حتى يكون المرء متسقًا مع الحق. وهناك حماس نحو إحلال الفضيلة محل الفكر، وإحلال البطولة محل الفضيلة. ونحن فى قولنا هذا واعون بأن العبادة سلوك طبيعى ومعيارى، وبأنه ليس هناك من تعقل مُلهَم بدونها، ولكن كل شيء لا بد أن يوضع فى موضعه، وقد أصبح

٦٠ وقد تنحط المجامع إلى مهاترات لا علاقة لها بالميتافيزيقا، ولكنها أفضل من الخمول حيال أخطاء ظاهرة بحجة 'الإحسان' أو 'التواضع'.

ذلك للأسف عويصًا فى إنسانية ’العصر الحديدى‘ المنفعلة. ولكن ما يهم فهمه هو أن النفس التقية قادرة على التفكير بلا تحيز باتساق كامل مع التقوى ولن تناقضها، فضلا عن أن غريزة العبادة تتعمق بالمدى الذى تتشرب به الحق[٦١].

وترى التثليثية المتطرفة أن الله واحد قطعا، ولكنه كذلك فحسب عندما يكون ثلاثة، وليس هناك إله واحد خارج الثالوث ولا بشكل مستقل عن التوزيع الأقنومى وإلا ما كان هو الله الحق. والتوحيد عندهم بلا معنى خارج ذلك التوزيع. وهنا يكمن الثقل الكامل للتثليث ويتضح، فهناك مسيحيون يعجزون عن رؤية أية قيمة فى الإسلام، وليس الإسلام عندهم إلا إلحادا، وإذا هم لم يقولوا مثل ذلك عن اليهودية فذلك لسبب وحيد هو أنهم عكسوا عليها تثليثهم كمعنى مبدئى. ولذا كان اتهامهم للمسلمين له ما يبرره فى مذهبهم، ويستحقُّ ذلك اللوم مَنْ مَنَعَتهُ تثليثيتهُ من رؤية أن القرآن الحكيم يتحدث عن رب إبراهيم عليه السلام وأن المسلمين يعبدون الله تعالى ولا شريك له سبحانه. والمسيح عليه السلام لم يتحدث عن الثالوث فى تعاليمه لصلاة الرب شأنه شأن الله سبحانه فى سيناء حين تحدث عن الوصايا العشر السامية، وقد قدَّر ما يكفى لتعريف ذاته العلية لبنى إسرائيل فى آية ﴿أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ...﴾ الكهف ١١٠.

٦١ وتؤكد المتون الفيدانتية هذا المعنى، وكذلك تحتوى اللاهوتيات التوحيدية على ما يؤكده.

والتثليث مفهوم لله تنزه وتعالى تحدد بسر الظهور، ولو كنا نسعى إلى القول بسبق هذا السر فى الله سبحانه فقد عثرنا على مبدإ التثليث. وقد نوهنا لذلك أكثر من مرة فى كتبنا. وحين تطبق هذه الفكرة على أى دين توحيديا كان أم غير ذلك فإنها تطرح كما يلى، إن الجوهر قد صار صورة حتى تستطيع الصورة أن تصير جوهرا. وكل وحى هو أنسنة الربانى حتى يكون الإنسان ربانيا.

***

وتعترض اليهودية والإسلام على التثليث بقول إنكم تقولون إن الله مولود، والله سبحانه مطلق ولم يولد، وتقولون إن الروح القدس تفيض وتُبعث وإنها هى الله، والله جل جلاله لا يفيض عن شيء ولا يبعثه شيء، وتقولون إن الآب هو الله وأنه يلد فيكون هناك بموجب ذلك إلهان، ثم كيف يكون الابن والروح متناظرين مع الله دون أن يكونا متناظرين أحدهما مع الآخر؟

وقد يرد المسيحى بقول إن اليهودية والإسلام يريان أن الرحمة الربانية لا تناظر العدل الربانى، ولكن كليهما يناظر الرب. وسوف يجيب اليهود والمسلمون بأن فى ذلك اختلافًا شديدًا حيث إن الرحمة والعدل صفات ربانية حقًّا ولكن من الخطل ادعاء أن الله جل وعلا يمكن أن يُختزل إلى أحدهما أو الآخر[٦٢]. والمعادلة نسبية

٦٢ فالرحمة هى الله سبحانه ولكنه جل جلاله ليس الرحمة، إلا أن الله تعالى هو الرحمة بشكل مباشر أكثر من كونه العدل، والعدل أمر برانى مشروط، بينما الرحمة أمر جوانى لا مشروط دون أن تماهى بذلك مع المطلقية بحقيقتها.

فحسب، ولذا تكمن فى جذورها المشكلة، واليهود والمسلمون يقرون بنسبية بعينها فى الربوبية بالتمييز بين الذات والصفات، وبين الفضائل والوظائف، فى حين أن المسيحية فى المستوى اللاهوتى على الأقل تبدو وقد شمَّرت لاختزال كل شىء إلى المطلقية، ومن هنا كان اختزالها الإشكالى فى اللاهوت التثليثى.

وحين يقول المسيح عليه السلام «أنا فى الآب والآب فىَّ» فذلك هو تماهى الهويَّة، وحين يقول «أبى أعظم منِّى» فذلك اختلاف فى مقام الحقيقة المبدئية. وقد أُضْفِىَ على الآية الأولى معنى المعادلة المطلقة، بينما بُخِست الآية الثانية تعسفيًّا إلى طبيعته الإنسانية وحدها. وقد ذكرنا سلفًا عبارة أن الله سبحانه يخلق ولا يلد، وإلا لكان هناك إلهان. وفكرة مايا تجعله يفهم أن المفارقة بين الخالق والمخلوق مقدرة سلفًا فى الاختلاف بين المطلق بما هو والمطلق النسبى نظرًا للانهائيته. ويرى الفيدانتيون أن المفارقة بين المطلق باراماآتما وبين النسبى مايا أو إيشفارا مفارقة بيِّنة كما هو الحال بين الخالق والمخلوق عند الساميين، ولكن هناك جانب يجعل المخلوق متصلا بالخالق بالتعويض، فلا شىء فى الوجود يمكن أن يكون إلا تجليًا للمبدإ أو تشيؤًا للذات أو الروح، فكل شىء آتما[٦٣].

وبتعبير آخر فهناك آتما وهناك مايا، كما أن هناك آتما الذى يمثل كمايا،

٦٣ ولو كانت وحدة الوجود الفلسفية قد أخذت فى حسبانها هذا الجانب من الأمور لكان مشروعا كمنظور تركيبى أو جامع، ولكنها لم تكن تعرف شيئا عن مقامات الحقيقة والتعالى. ويختلط النوعان من التوحيد فى المطارحات بين اللاهوتيين بشكل تلقائى.

وهو الأقنوم الربانى الذى يخلق ويفعل، وهناك على عكسه مايا التى تمثل كآتما، وهى الكون الكلى فى مظهر الوحدة والتعدد. وسوف يكون العالم مظهرًا ربانيًا للإنسان الكامل 'فايشفانارا' أو هو 'الظاهر' بالمصطلح القرآنى والصوفى، وفضلا عن ذلك فإن هذا هو أعمق معنى للأيقونة الطاوية ين يانج، وهذا المذهب هو الذى يسمح بأن نقول إن الولى أفاتارا 'مخلوق قبل الخلق'، أى قبل أن يُصَاغَ العالم، فمن الجوهرى 'أن يخلق الرب ذاته' فى الوجود الربانى in divinis لو جاز التعبير، وكلمة 'يخلق' هنا لها معنى علوى منقول وهو مايا[٦٤].

ويعكس التمايز بين الطبيعتين الإنسانية والربانية تمايزًا فى الطبيعة الربانية ذاتها ويرمز إليه، أو بين التساوى مع الأب وعدم التساوى، أو بين المطلقية والنسبية، ويتأكد هذا التمايز المبدئى الذى تشكل العوارض الأرضية أحد جوانبه ويشكل القرب الربانى جانبه الآخر، ومن هنا جاء التأويل فى مذهب الطبيعة الواحدة. ولا يثير الدهشة أن تلك المعية مثلثة الأقطاب، أحدها بين الإنسان والرب، والثانى بين الإنسان الأرضى والإنسان الربانى، والثالث بين الرب الأقنومى والرب الجوهرى، وأن هذا التعقيد قمين بخلق تنوع فى

٦٤ وعند بارمينيديس أن الوجود البحت يتماهى مع المعرفة البحتة، وما عدا ذلك ليس إلا 'آراء doxa'، وهو ما ليس بعيدا عن فكرة مايا رغم بعض تحفظات مفادها أن المغزى الفيدانتى للوجود البحت عند بارمينيديس ليس خارج مايا تماما بل يتماهى مع قمته إيشفارا. وقد كان اليونانيون دوما يعانون من رهبة اللانهائى اتساقا مع مذهبهم فى الكمال، وهو أمر يتضح حتى فى عمارتهم، فالبارثينون ينطوى على عظمة حقيقية ويعبر عن دين 'الكمال' العقلانى المحدود، وهو ما يناقض الطبيعة العذراء بخلط اللانهائى والعشوائى chaotic.

الآراء، سواء على المستوى الأرثوذكسى أو على مستوى الهرطقة حسب الحال، وهو ما أشرنا إليه سلفا، والحقُّ أن قطبية آتما مايا هى التى تتكرر وتتردد بصيغ لا تحصى، وأهم ما فيها للإنسان هى التى تعبر عن العلاقة بين الله سبحانه والعالم. وقد كان مفتتح إنجيل يوحنا تعبيرًا عن هذه القطبية فى انطباقها على المسيح عليه السلام «... والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله»، وقد جاء بُعدُ الخضوع سابقًا لبُعدِ التساوى أو التماهى.

ويمكن تفسير الآريوسية فى جملتها بالاهتمام بتوكيدها لمبدإ النسبية الربانية in divinis، أى مايا الربانية، فيقول القديس آريوس إنه «رغم أن الابن قد 'خُلِقَ' فى الزمن مثل باقى الخلق، فالزمن يبدأ من الخلق، إلا أنه مخلوق من عدم»، وكون الابن ربانيًّا بمعنى أنه مبدأ الخلق الكونى والخلق بما هو يعنى أنه أراد القول بأن الكلمة الربانية لها بعد نسبى. والحقُّ أن آريوس قد أفسد أطروحته بظنون منحرفة حيال شخص المسيح عليه السلام، إلا أننا لا بد أن نسلم بأن مذهبه تميز ببصيرة عميقة صحيحة رغم أنها مصوغة بالمصطلح الساميِّ النمطى التشبيهى، وكان الأجدر بالمرء أن يفهم نواياه اللاهوتية الإيجابية، بدلا من أن يرفضها بالكامل، ألا وهى فكرة النسبية الربانية التى هى المثال الأول لمحدودية العالم، فالكلمة ليست بجُمّاعِها غير المطلق كما يدعى آريوس، ولا هى تماهى فى كل الأحوال مع المطلق كما يدعى البعض، ولو كان بنا حاجة إلى التناقض فى الجدل الميتافيزيقى فهى

فى هذا الأمر. ويبرهن انتشار الآريوسية وصلابتها فى زمن قريب من الأصل على أن فيها أمرًا غير مجرد الخطإ الإنسانى كما قال مجمع نيقايا، ولم يكن ذلك انتصارًا للحقِّ بماهيته بل انتصارًا للحقِّ الأنسب على حساب المعانى الجوهرية الميتافيزيقية. ولا شك أن اللاهوت المتشدد لا بد أن ينحو إلى التبسيط، ولكنه لم يزد عن منظور أحادى متشظٍّ لا مناص من أن يؤدى إلى خلل التوازن بالقدر الذى يتطلب محتواه من تفاسير متعددة الأبعاد.

وأيا كان الأمر فلا بد من الإقرار بأن الصيغ اللاهوتية للتثليث تُمَثِّلُ فى نطاق بعينه صورة ربانية قُدِّرَ لها أن تعبر عن السر وتستره فى الآن ذاته لتحميه، وكذلك كى تكون مرجعية بموجب تناقضها للمذهب الشمولى الذى ينطوى على أبعاد متعددة.

***

ولا بد من التميز بين المعرفة الميتافيزيقية والقدرة على التعبير عنها، فاليونانيون والهندوس خاصة كانت لديهم آلة الجدل التى تناظر إحساسهم بالموضوعية[٦٥]، وقد كان فن الجدل غائبًا عن قدامى الساميين وعن الإسلام فى مولده، إلا أن من نافلة القول أن ذلك

٦٥ ويتميز أهل الشرق الأقصى بالتأمُّل، ولكنهم رمزيون وليسوا مناطقة، وهم قبل أى شيء آخر بَصَرِيون فى منظورهم، وقد كان التراث المغولى النقى هو ما جاء به فوهسى، وقد تفرع إلى الطاوية والكونفوشية، ثم اندمج فيه تراث الشينتوية، ولا ننسى شامانية الشرق الأقصى وسيبيريا، لكن الروح المغولية قد صبغت البوذية كذلك، والتى صارت جزئيا ممثلة لعبقرية الجنس الأصفر خاصة فى بوذية الزن، كما تجلَّت بشكل عام فى كل الفنون الشعائرية.

لا يتعلق بمقام أفراد بعينهم فى الحكمة، فأعمق مضارب الميتافيزيقا يمكن أن تصوَّر مركَّزة فى آيات متنوعة من الإنجيل والقرآن أو فى إلهامات الأولياء والصالحين الذين استقوا منها بعيدًا عن كل نفوذ هلينى ممكن، ذلك إضافة إلى الاعتبارات التى طرحناها عن الميتافيزيقا فى اللاهوتيات، مما يدفعنا إلى العودة إلى بعض الحقائق الأصولية فى الحكمة الخالدة sophia perennis ولو خاطرنا بالخروج عن موضوعنا وتكرار أمور سبق ذكرها، وهى على الدوام فكرتا المطلقية والنسبية، والتى تعتبر مهمة ومصيرية فى سياق 'الهامش الإنسانى'.

والشهادة الإسلامية أشهد أن لا إله إلا الله تنطوى من المنظور الميتافيزيقى أولا على المعنى الموضوعى للتمييز، أى الفصل بين الحقيق والوهمى، أو بين المطلق والنسبى، وكذلك تنطوى على معنى التمييز الروحى بين الدنيوى الظاهر والربانى الباطن، وتجلى الربوبية المتعالية الموضوعية باطنيًا وبالتالى ذاتيًا، ولكنها ذاتية بمعنى لا شخصى، أى من منظور الكائن العبد وليس الأنوية الإنسانية الفردية، والعقل المُلهَم والأنا المطهرة ما هما إلا وسائل للتناول. فعلى المذهب أن يكون كليًا وله وظيفة فى البعد التوحيدى، وقد عبر عنها الإسلام فى الشهادة الثانية وأشهد أن محمدًا رسول الله، وتعنى أن النسبى الذى يُجلى المطلق مباشرة ليس إلا المطلق، كما أن التطبيق الذاتى يمكِّن المرء من قول إن العالم الظاهر ليس إلا العالم

الباطن، أو هو الذات أو الروح[٦٦].

إلا أن النسبى لو استطاع أن يحتاز ذلك الجانب من المطلقية الذى يوحده بالمطلق فذلك لأن النسبى مقدر سلفًا فى ذات المطلق، فجذور مايا فى آتما، وإلا ما كانت العلاقة بين الله جل جلاله والعالم أمرًا مفهوما. ولذا كان الخلق بكليته مفارقاً عن الخالق سبحانه بينما كان امتدادًا له 'كتجلٍّ ربانى'، وهذا هو ما يعبر عنه الاسم الربانى 'الظاهر' فى مقابلة 'الباطن'، وهذا هو ما يسمح لبعض الصوفيين بقول «إن كل شىء فى الله سبحانه» اتساقًا مع آية القرآن الحكيم ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ البقرة ١١٥، واللوجوس أو النبى هو تجلٍّ مخصوص للنسبى الذى اندمج فى المطلق، أو المطلق الذى تجلى كنسبى، وكذلك كان حال القلب وهو محل الباطن والاستنارة الهادية.

وقد عبرت المسيحية الجوهرية عن علاقة التماهى بأكثر الطرق مباشرة، فالابن متوحد مع الأب والمسيح عليه السلام رب، وكون الإنسان نسبيًا يستطيع التماهى مع المطلق أمر يفترض أن العلاقة فيها جانب من المطلقية، وأن النسبية مقدرة فى الربوبية، ومن هنا جاء مذهب الكلمة «لقد صار الرب إنسانيًا حتى يصير الإنسان ربانيًا»، فالمطلق ينطوى على النسبى حتى يمكن أن يعود النسبى إلى المطلق، وتعنى عبارة الآباء أن المطلق يتجلى مباشرة فى الكلمة الإنسانية، وأن

٦٦ وتحتوى الشهادة الأصولية الأولى على شق سلبى ينكر الآلهة الزائفة، وآخر إيجابى يثبت الإله الحق، فالأول 'نفى' والثانى 'إثبات'، والإثبات هو التمييز بين مايا وآتما، وتضيف الشهادة الثانية أن مايا ليست إلا آتما من حيث جوهرها الحق.

الإنسان يمكن أن يلتحق بالمطلق بالتوحد مع الكلمة الإنسانية.
والاعتراض القائل بأن الجنة ليست المطلق وأنه ليس هناك دين يطلب من الإنسان أن يكون إلهًا لا تَجُبُّ ما وصفناه توا، فليست المسألة تحوُّل الفرد بماهيته إلى جوهر ربانى، بل هى 'تبنِّى' الله سبحانه للإنسان، والإنسان فى هذه الحالة قائم على المحور الربانى، وقد انفتحت دخيلة نفسه على اللانهائى، «فيلبس تاجًا من نور لا مخلوق». وليس هناك معيار مشترك بين سره الروحى فى التماهى والمطلقية وبين وجود أو قيام الصورة الفردية رغم أن أحدهما لا يَجُبُّ الآخر، ويظل الإنسان إنسانًا رغم حقيقة المطلقية التى تشرَّب بها. ولم تدمر نيرفانا أى المحو بوذا بل جعلته خالدا، وإلا ما أمكن الحديث عن التجلى الإنسانى للوجوس. ولو كان الرب قد صار إنسانًا فذلك بموجب استحالة محايثة الربانى والإنسانى.
ويشكل اصطلاحا الرب والعالم قطبية بين المطلقية والنسبية، فلله تعالى جوهر وصفات، وفى العالم سماء مرفوعة كالمطلق وأرض مبسوطة كالنسبى، والروح القدس هى ما يوحد حياة إنسان مع الوجود.
وتَقْصُرُ المعادلة اللاهوتية بين اللامخلوق والمطلق من ناحية، وبين المخلوق والنسبى من ناحية أخرى عن الكفاية، فلو صحَّ أن المخلوق ينتمى بطبيعته إلى النسبية فمن الخطإ القول بأن اللامخلوق ينتمى بالمعيار ذاته إلى المطلقية، فالجوهر فحسب هو المطلق البحت

رغم وضوح أن النسبية الربانية تعمل كالمطلق فيما تعلق بالمخلوق. واللوجوس المتجلى كذلك يتصف بالاختصاص ذاته دون أن يكون 'مطلق مطلقًا'، ولو خاطب المسيح عليه السلام فى صلاته أباه فليس ذلك بموجب طبيعته الأرضية بل بموجب نسبية الكلمة اللامخلوقة، فهو لا يملك فى هذا المقام أن يمثِّل طبيعته الإنسانية.
وقد وجدت عقيدة التثليث قبل اللاهوت التثليثى الذى ينتمى إلى 'الهامش الإنسانى'، بينما تنتمى العقيدة إلى الوحى. والعقيدة تُلقِى بالحقائق الميتافيزيقية جانبا، ولكن اللاهوت الكاثوليكى يجعلها أمورًا 'غربية'.

***

وليس الدين مقصورًا على ما اشتمل عليه، بل كذلك على ما اقتصرَ عنه، ولا شك أن ذلك الاقتصار لا يضر المحتوى العميق للدين، فكل دين شمولى بذاته، ولكنه سينتقم حتمًا على المستوى الوسيط الذى نسميه 'الهامش الإنسانى'، وهو ساحة المضاربات الفقهية والحمية الأخلاقية والأسرارية. ولن تجبرنا الميتافيزيقا البحتة ولا الجوانية على التسليم بأن تناقضًا بيِّنًا ليس تناقضًا، وكل ما تسمح به الحكمة أو تجبرنا عليه هو التسليم بأن التناقض الظاهرى يمكن أن يُخفى مقابسة أو تماهيًا باطنيًا، وهو القول بأن كلًّا من الأطروحتين النقيضتين تشتمل على شىء من الحق، وبالتالى تتوشح بمظهر الحقِّ الكلى وتصبح الوسيلة إليه.

وحينما يلقى دين بالكلمة التى جاءت بدين آخر فى الجحيم، أو حينما يفعل مذهب الشىء نفسه بأولياء مذهب آخر، فذلك أكثر مما يمكن الدفاع عنه بحجة أن الحقَّ الجوهرى واحد، وأن ذلك التناقض ليس ثلمًا فادحًا على مستواه، وكل ما يمكن للمرء أن يطرحه كظروف مخففة هو أن المستوى المقصود ليس جوهريا للتراث الذى وقع الخطأ فى حقه، ونتيجة لذلك لا يتحتم أن يضر بالروحانية الجوهرية، فضلًا عن أن جميع المتأملين لا تشغلهم اللعنات البرانية لدينهم، ويجوز القول أيضًا بأن الذين كانوا هدفًا للعنات قد أصبحوا رموزًا سلبية، ولا يبقى إلا مجرد خطإ فى الإسناد، وليس فى الفكرة بحقيقتها، ويصبح الخطأ على مستوى الواقع لا من حيث المبدأ.

وأما عن التعنت الفقهى المعتاد، سواء أكان فى الشرق أم الغرب، فهناك حكمة عميقة فى حكايا أيسوب عن الثعلب والعنب الذى كان أبعد عن مطاله، فقال إنه عنب مرٌّ، وهو أمر متكرر يتردد فى قطاعات الوجود الإنسانى كافة، فيبادر المرء بتسفيه حكمة جاره ليعزى نفسه أو ليثأر لها لأنه لم يكتشفها بنفسه، ولم يتورع بعض دهاقنة اللاهوت عن ربط صوت سقراط الباطنى بإبليس ودمغ حكمة اليونانيين بأكملها بالشيطانية، وهى رفاهية اعتباطية على أهون الفروض بموجب أن المسيحية حتى فى صورتها الشرقية لم تتمكن من الاستغناء عن هذه الحكمة.

وينفتح بابان فحسب فى فضاء اللاهوت هما الغنوص والكهانة،

ورغم أن انفتاح الغنوص على اللامحدود أمر ظاهر بيِّن إلا أن المرء بحاجة إلى معرفة اللغة الصورية للمقدسات، سواء أكانت لغة المعابد أم لغة الطبيعة، وهى مكملٌ أو امتدادٌ للحكمة. والجمال سكونىٌّ وسخىٌّ مثل الحق، وحرٌ لا تحيز فيه ولا اختناق عاطفى ولا جدل حول الكلمات، وقد كان أحد الأسباب التى جعلت الفن الشعائرى يخاطب الحكيم كما يخاطب الإنسان البسيط، ويرضى كلا الحساسيتين فى الوقت ذاته ويغذيها حسب احتياجاتها.

***

وقد جرت بعض التزيُّدات الجدلية التى لا أصل لها فى اللغة الربانية، إلا أن اللغة الإنسانية لم تتورع عن هذا التجاوز الذى يجبر المرء على استنتاج أن الإنسان ولا بد مُغْرِضٌ، وأن حماسه قد آتى أُكُله. وقد قرأنا فى متن بوذى ما معناه أن على المرء أن يتَّبِعَ معلمه حتى لو قاده إلى الجحيم، كما نجد فى الإسلام تعبيرًا مشاكلا أن على المرء أن يرضى بالمشيئة الربانية حتى لو ألقت به فى جحيم أبدى. وهذه التعبيرات متناقضة حرفيًا حيث إن السبب الكافى لأن يتخذ المرء معلمًا هو أن يقوده إلى الفردوس، وأن الرضا بمشيئة الله سبحانه تماهى مع الخلاص. إلا أنها تنطوى على معنى بشكل واضح، وإلا ما تواترت فى السياقات الروحية. وما يتعرض للابتلاء هو حياد الأنا، وتضمن عبثية الصورة فاعلية الصدمة. وعلى المرء أن يتصرف 'كما لو كان الموقف كذلك' رغم أنه قد لا يكون كذلك، وليس الغرض من هذا

إلا التوصل إلى مسلك باطنى قد يكون عويصًا من أى طريق آخر من منظور العاطفية الطوعية. ويقدم هذا التفسير الأخير مفتاحًا للغز، فالعاطفية الطوعية غالبًا ما تعمل بمعجِّلات اصطناعية مثل الدفوع الصاعقة أو العنف الجراحى دون أى سبب إلا نزوة استخدامها فحسب، ويتبدى الحقُّ كما لو كان تجريدات لا فاعلية لها. أما 'الغنوصى' أو 'الروحانى' فإن المسألة تنعكس تماما، فهو لا يبالى بالمبالغات والأشكال الأخرى من وسائل الضغط، ويستوعب الحقَّ على الفور، ذلك أن الحقَّ بَيِّنٌ مُقْنِعٌ.

لكن ليس هناك فاصل حاسم بين اللغتين، فقد يلجأ الغنوص إلى استخدام صيغ عبثية، لكنه يفعل ذلك على سبيل الاختزال أو العوامل المساعدة بافتراض وجود بصيرة عقلية مُلهَمة intellectual intuition ، فحين يقول حكيم هندوسى «أنا براهما» فإنه يطبع صورة ليُفَصِّلَ علاقة ميتافيزيقية جوهرية كما أنها حاسمة إنسانيا، ولكنها ليست جامعة مانعة على المستوى الظواهرى حيث توجد علاقات أخرى.

ويشبه الجدل الصوفى 'رقصة الحجب السبعة'، إذ يبدأ من فكرة أنه ليس هناك من شىء مشترك يمكن أن يُهمَل أو يساء استخدامه أو يُدنَّس أو يُحتقر، وأن من الضرورى الحفاظ على التوازن بين المعرفة المذهبية والتحقق الباطنى، ويهفو هذا الجدل إلى حجب الحقائق الروحية فى تعقيدات غامضة، ويعتمد قبولنا لوجودها على معرفتنا

بالدوافع التى أوجدتها.

وهناك اعتبار قد يكون فى محله هنا، فلا بد للمرء من رد فعل على الخطل الذى يعزو إلى القداسة عمومًا، لا إلى قداسة بعينها، كل فضيلة أمكن تخيلها، وكل حكمة أمكن تواجدها، وهكذا تصبح 'حكمة الأولياء' نقيضًا للميتافيزيقا بماهيتها، ثم يدَّعون أن ذلك 'ذكاء طبيعى'. وظاهرة القداسة تشتمل على بعدين هما الخصوصية من ناحية والعزم من ناحية أخرى فى الفكر والإرادة لتحقيق التعالى والنجاة فى الآخرة، أى 'الله' سبحانه و'الفردوس'. والقداسة إذن فى معناها الواسع هى جوهريًّا مسألة خصوصية وعزم على أساس معتقد دينى، وتعتمد عطية المعجزة على هاتين الصفتين الملهمتين. وفى حالة الحكيم فإن عمق معرفته القائمة على العقل المُلهَم وأفقها هو الذى يصوغ الخصوصية والعزم فى سلوكه الروحى. ورغم أن الولى والحكيم صورتان من الكمال إلا أنهما يمكن أن يلتقيا ويتداخلا، وليس بينهما إلا مقابسات دون أية فواصل محكمة، فإن «الروح تهب حيث تشاء» من ناحية، ويظل الإنسان إنسانًا من ناحية أخرى.

***

ولا حاجة للقول بأن الهامش الإنسانى لا ينتشر فى النطاق المذهبى أو الجدلى فحسب، وقد أشرنا إلى ذلك عندما طرحنا مسألة المبالغات الرابينية التى أدانها المسيح عليه السلام، وقد كان هناك تزيُّدات من النوع نفسه فى التراث الدينى، سواء أكانت من قبيل المفروضات أم

المسموحات خاصة فى الهندوسية، حيث عاشت آراء وسلوكيات بعينها لم تكن مفهومة ولا متناسبة، حتى إنها بدت كضرب من السحر. ويمكن تفسير هذه الأمور بالحفاظ الصارم على التراث فى نقائه الأصلى، وفى هذه الحالة سوف تناقض الآراء بعضها بعضا، كما يلزم قدر من الشمولية التى تتطلبها الطبيعة الإنسانية حيث يجرى الاهتمام بالنقاء مع التسليم بأن المجتمعات بحاجة إلى لغة قاطعة، وإلا تلاشى التراث واختفى.

إلا أن بعض تلك التزيُّدات تتسم بواقعية تنحو إلى استنفاذ الإمكانات السلبية فى إطار التراث ذاته، وهو أشبه بحكمة المتون التى قد تحتوى على معانٍ ناقصة لخفاء حكمتها، أو كما يضع الفن الشعائرى وحوشًا بجوار الأرباب وشياطينَ بجوار الملائكة حتى يختزل ردود فعل قوى الظلام إلى الحد الأدنى.

***

وحيث إنه وجدت تنويعات أو حتى اختلافات مشروعة يسمح بها التراث فذلك بموجب وجود ثلاثة أنماط إنسانية أصولية، هى الانفعالى والعاطفى والعقلى المُلهَم[٦٧]، فكل إنسان 'نَفْس' فى 'عالم'

٦٧ وقد أجبرنا التهوين من شأن اصطلاحات بعينها على استخدام كلمتى 'عاطفى' و'عقلى مُلهَم' بمعناهما المحايد دون أن نعزو التدهور إلى العاطفى ولا أن نعزو الدنيوية إلى العقلى المُلهَم. و'العاطفى' هو من ينتمى إلى العاطفة سواء أكانت متدنية أم متسامية، أو كانت غبية أم ذكية، أو كانت مذهبية أم صوفية، أو كانت تمييزية أم تأمُّلية. وكذلك اصطلاح 'عقلى مُلهَم' الذى لا ينطوى على ازدواجية الدلالة كما هو حال اصطلاح 'عاطفى'، ذلك أن العاطفة ملكة أفقية غامضة، فيما كان العقل المُلهَم ملكة رأسية تصاعدية.

يشتمل على ’صور‘، وكل ’نَفْسٍ‘ تشتمل على ’رغبات‘. والسؤال الأعظم هو كيف يتأتى للإنسان أن يترجم أو يشعر بهذه الحقائق الأربع فى ظاهرها اعتمادًا على طبيعته؟ فالفهم التلقائى هو ما يميز هذا النمط.

أما الإنسان الانفعالى فيرى الوقائع العارضة للوجود والعالم والنفس بموجب محتواها، وينظر إلى الناس والأشياء وصالح الأعمال والخطايا بنوع من التجريد، وهى خلفية لا لزوم لها بدهيا. وتحكمه أهواؤه وتلقى به فى خضم عالم المظاهر[٦٨]، ولذا كان طريقه ندميا، فإما استعاد نفسه بالتزهد الصارم أو ضحى بنفسه فى حرب مقدسة أو فى العبودية لله تعالى. ويستحيل على الإنسان العاطفى أن يكون عقليًّا مُلهَمًا بالمعنى الكامل، والمذهب الذى يناسبه منسوج من الوعد والوعيد، والحد الأدنى من المعرفة الأخروية أو الميتافيزيقية التى تناسب الذكاء الذى اشتبك بالانفعال.

ويرى الإنسان العقلى المُلهَم وقائع الوجود العارضة من ظاهرها كما هى فى صيغة شفافة، فقبل أن يتساءل «ماذا أريد؟» فإنه يسأل «ما هو العالم؟» و«ما هو الأنا؟»، وهو ما ينمُّ عن نوع من

٦٨ ولنقل فى سياقنا إن دور ’الثقافة culture‘ هو إلقاء الإنسان فى متاهات مسدودة وأحلام مسمومة وعقل انفعالى حتى تجتذبه بعيدا عن ’الأمر الوحيد الجوهرى‘ إلى أن يفقد مذاق السماء. وقد وجدت الروايات العظمى فى القرن التاسع عشر لهذا الغرض، فقد كانت هى البديل المركزى الحديث لسير القديسين فى الأسطورة الذهبية وملاحم الفروسية.

الزهد فى الارتباط بالصور والرغبات. والحقُّ أنه يمكن أن يكون خاضعًا لارتباط بالحقائق السماوية التى تشع من آيات الوجود التى تعكسها، وأكثر الأطفال تأمُّلا يمكن أن يتعلق بشدة بأشياء تترى فى صحراء الإنسان وتحيط به، وتبدو له بعد عمر طويل كذكريات من فردوس مفقود ظل كامنًا فيه. وأيًّا كان الأمر فالإنسان المتأمِّل يرى الحقيقة اللامنظورة فى 'حلم الحياة la vida es sueno' ويحتل المعنى الأفلاطونى للجمال فيه محل الشهوة العارمة.

والنمط الثالث هو الإنسان العاطفى الذى يمكن أن نسميه النمط الموسيقى، فهو إمكانية وسيطة، فقد يميل إلى النمط الانفعالى وقد يحو إلى العقلى المُلهَم، والحقُّ أنه منعكس على كليهما[٦٩]، ويشكل فيه الحب والأمل العنصر السائد الفعال، ويحو إلى التركيز على التجليات الإيمانية، ويميل إلى الموسيقى الشعائرية، وهذه هى روحانية السعادة والحنين. ويعنى ما تقدم إلى أن هناك ثلاثة طرق أصولية للتعالى على مايا الأرضية، أولا بتحطم الأنا فى الندم، وثانيًا بصرف الطاقة العاطفية فى الموسيقى السماوية، وثالثًا بنفاذ العقل المُلهَم الذى يحول الوهم إلى رماد، أو الذى يعيده إلى جوهره.

وتتعقد هذه الصيغ أو الأنماط الثلاثة وتواليفها المتنوعة بتأثير

٦٩ وقد اتخذ الشكل الدنيوى الصرف فى هذه الحالة شكل الشعر الغنائى الفردى، وهو أقل ضررا من الرواية شرط أن يكون أصيلا وطبيعيا لا منحطا ولا منحرفا، فهو أولا صيغة من التعبير الموجز، وثانيا لأنه يمكن أن يستلهم الجمال الكونى الذى يتعالى على فردية الشاعر، وقل مثل ذلك عن الموسيقى.

العوامل الإثنية والثقافية وغيرها، ولذا لزم التحسب لظهور هذه الأنماط فى أفراد مختلفين ولظهورها مجتمعة فى الفرد الواحد[٧٠]. وما يثير اهتمامنا هنا ليس تعقيد الكائن الإنسانى، بل وصف الفوارق بين الناس، وهى ناشئة عن التنوع فى المواهب الروحية التى تبدو كمفرداتٍ تبعثرت من الإنسان القديم، وذلك ما يستلزم لعبة الكشف والحجاب التى تشكل التفكير التراثى بكامله.

ونقاوم إغراءً لكى نضيف إلى الهامش الإنسانى الذى نما فى ظلال الإلهام الربانى ما يبدو فى المتون المقدسة من سذاجة وبساطة، ولا حاجة للقول بأنه ليس هناك من صلة بينهما ما لم يُفهم الهامش الإنسانى بمعنى منقول يختلف تمامًا كما سوف نبين فيما بعد، ولكنه ليس منقولا بالطريقة التى يعتقد بها النقاد المحدثون أن من الممكن أن يجدوا دفوعًا ضد الكتب المقدسة باستخراج أخطاء علمية فيها. فالأخطاء المقصودة عندهم فى سفر التكوين على سبيل المثال لا تبرهن على خطإ التوراة، ولكنها برهان على أن الإنسان لا يصح أن يعلم أكثر من ذلك لأنه لن يحتمل. وليس هناك من معرفة تضر فى ذاتها، ومن طبائع الأمور أن هناك دومًا من الناس من استطاع أن يدمج فى الروحانية كافة المعارف الممكنة، أما الإنسان العادى فلا

٧٠ وتشاكل الأنماط المقصودة ثلاثية 'المخافة' و'المحبة' و'المعرفة' فى طرق التصوف، وتكاد تتماهى مع أنماط الغنوص 'الجسدانى hylic' والنفسى psychic والروحانى pneumatic. والجسدانى لا يمكن أن يصبح نفسيا ولا روحانيا، ولكن العاطفى قد يكون روحانيًا، ولكنه أميَل إلى النمط النفسى.

يلزمه إلا المعرفة المستقاة من الخبرة البدائية الكلية القديمة، وهى بالتالى طبيعية ومحتملة كما يبرهن تاريخ القرون الأخيرة. والواقع أن الإنسان العلمى الذى تنبأت بإمكاناته اليونان القديمة وقد تطور حتى الغرب الحديث يخسر دينه حينما يستغرق فى العلوم الطبيعية، ولكنه فى الوقت ذاته يغلق على نفسه فى البعد اللانهائى للمعرفة فوق الحسية، وهى معرفة تضفى على الحياة معنى.

وتصور المتون المقدسة الفردوس على أنها 'فى السماء' العُلى بموجب أن القبة السماوية هى الحد الأقصى لاستيعاب الخبرة الحسية، وكانت الجحيم بالتشاكل 'تحت الأرض' فى ظلامٍ وتثاقلٍ واحتباس. وقل مثل ذلك عن الآسيويين وتواتر الميلاد فى سامسارا 'على الأرض' حينما لا تكون الأرواح فردوسية ولا جهنمية، وهو المستوى الوحيد القابل للاستيعاب تجريبيا، وما يهم الوحى هو فاعلية الرمزية لا المعرفة اللامحدودة للوقائع التافهة. والحقُّ أنه ليس هناك حقائق تافهة بما هى وإلا ما وجدت، ولكن الوقائع التى لا تحصى تروغ من انتباه الإنسان الطبيعى وحدود خبرته، والعلموية التى تتراكم فى وعينا وحياتنا لن يفهمها إلا من ليس به إليها حاجة.

وقد كان الإنسان القديم حاد الحساسية للنوايا الكامنة وراء التعبير الرمزى كما ثبت من فاعلية هذا التعبير طوال قرون، كما أنه كان ذكيًّا بأى معيار للذكاء، وحين كان يسمع حكاية آدم وحواء كان يفهم تمامًا ما تحاكيه، ولم يكن يحلم بالتساؤل 'لماذا' و'كيف'، فنحن

نحمل فى نفوسنا وأجسادنا قصة الفردوس والسقوط. وكذلك الحال فى الرمزيات الأخروية كافة، و'خلود' الحياة الأخرى الذى هو بعد مطلق يعبر عن نقيض 'زوال' دنيا العوارض و'الغرور'، وهذا هو ما يهم ولا غيره، وهو القصد الربانى من الصورة فى الرمزية التناسخية، فهذا 'الغرور' يمتد كذلك إلى الحياة الأخرى بدرجة ما على الأقل بموجب اختلاف عميق فى المنظور، حيث لا تساؤل عن 'لماذا' و'كيف' منذ اللحظة التى يحل فيها القصد الربانى الباهر كما لو كان فى أجسادنا ذاتها.

وقد تلاشت البصيرة بالقصد الربانى فى الإنسان الموسوم بالعلموية، والتى أغلقت على نفسها مبدئيًا بُعْدَ الحقيقة فوق الحسى، وسلَّحت الإنسان بجهل عضال لتزييف خياله. وتسعى العقلية الحديثة إلى اختزال الملائكة والشياطين والمعجزات إلى كلمة واحدة فحسب، واختزال كل الظواهر اللامادية التى لا يمكن أن تفسر بمصطلح مادى إلى أمر 'ذاتى' و'نفسى' فى حين لا توجد أوهى صلة بينها، ما لم يكن واقع أن الذاتى كذلك منسوج من جوهر لا مادى بشكل يبدو موضوعيًا. وقد تساءل لاهوتى حديث فى سياق موعظته عن الصعود متهكمًا «إلى أين تنتهى هذه الرحلة الكونية؟» وهو تعليق يفرض معيارًا للبلاهة الراضية عن نفسها فى نوع بعينه من العقليات التى تسعى إلى أن تكون 'من زماننا'. ومن السهل تفسير كيف أن المسيح عليه السلام 'قد رُفِعَ' إلى السماء وما هو معنى السحابة التى

حجبته عن الأبصار[71]، ولماذا قيل كذلك إن «المسيح سوف يعود على الشاكلة ذاتها»، فكل تفصيلة تناظر حقيقة من السهل فهمها فى ضوء علوم الكون التراثية، والمفتاح كامن فى واقع أن الصيرورة من النطاق الكونى إلى نطاق أسمى تسبقه فى المستوى الأدنى بصيغ 'تقنية' رمزية تعكس حالات علوية فى نظام تتابعى كامن فى طبيعة الأشياء. وأيا كان الأمر فإن العجز الكامن فى العلم الحديث لا يتعلق جوهريًّا بالسببية الفلسفية بل بالظواهر، والظواهر خادعة، وليست التطورية برمتها إلا وَرَمًا جرى تصوره نتيجة إنكار الأسباب الحقيقية، وهذا النفى المادى وتعويضه التطورى ينتميان إلى الفلسفة لا إلى العلم.

ويلزم من وجهة نظر أخرى أن نقول إن التقدميين لم يكونوا على خطإ كامل فى ظنهم أن هناك أمرًا فى الدين قد أصابه بالخلل، وقد كفَّت الدفوع العاطفية التى تعمل بها التقوى التراثية عن شد الانتباه، وليس ذلك لأن الإنسان الحديث ليس متديِّنًا، بل لأن الدفوع الدينية الطبيعية حين تعجز عن التعمق فى قلب الأشياء ولا حتى تحاول ذلك يكون قد أصابها الثلم نفسيًّا وعجزت عن إرضاء بعض احتياجات السببية والتعليل. ومن قبيل التناقض أن المجتمع الإنسانى قد تدهور مع الزمن، إلا أنه أيضا قد اختزن خبرات

٧١ ولم تكن سحابة من البخار بل كانت جوهرا لا ماديًّا تجلى لكى يستقبل الجسد الذى سوف يرتفع إلى كون أسمى. وتنتمى 'مركبة النار' التى صعد بها إلياس إلى السماء إلى المعنى ذاته، وكذلك 'كرة النور' التى تتبدى فى تجليات العذراء عليها السلام. وكل ذلك لا علاقة له بالحكايات ولا بالعوامل 'النفسية العميقة'.

أخرى فى سيرورته حتى لو كانت مختلطة بالخطل، وهذا هو ما يسعى إليه كل من أراد أن يكون فعالا، لا أن يسعى إلى اكتشاف توجهات جديدة تقوم على خطإ شائع ولكن باستخدام مقولات من مقام أعلى، وهو مقام عقلى مُلهَم لا عاطفى، وهو مما قد يوفر فرصة لنجاة البعض، وربما كانت خلاصا لعدد أكبر مما افترضنا، ولكن الأدبيات التى تخرج من أعطاف العلموية والغوغائية لن تُنجِّى أحدا.

***

ويمكن أن تُفهَم فكرة الهامش الإنسانى بمعنى أعلى خالص من الشوائب النفسية والاشتقاقات الأرضية، وندخل فى هذه الحالة إلى بعد مختلف تمامًا لا بد أن يتحسب المرء لكى لا يخلطه بنزوات الفكر. وما نقصد هو أن هذه الفكرة يمكن أن تنطبق على مستوى اللوجوس فيما يتعلق بانحرافات إنسانية بعينها كانت مقدرة فى ذكاء المشيئة، وفى هذه الحالة لا تكون المسألة هى سطحية الانحرافات التى نتجت عن الضعف الإنسانى، بل الصيغة التى قدَّرتها العناية الربانية. ولا شك أن اختلاف المبدإ ليس كاملا، ولكن هناك اختلاف واضح فى المبدإ يشاكل الاختلاف بين المربع والمكعب، أو بين البياض والنور.

وحين يقال إن اختلافات الأديان ليست إلا اختلافا فى الصيغ فقد يَكتفى بذلك عرضيًّا من كان مقتنعًا فى الأصل أو بشكل تجريدى، ولكنه لا يكفى بمجرد أن ندخل فى التفاصيل بشكل ملموس، فالمرء

بحاجة كذلك إلى معرفة لماذا كان على هذه الصيغ أن تتجلى كإيمانات شتى لا مقابسة بينها وليست مجرد اختلافات فى الأسلوب، ولا يكفى أن نقول لأنفسنا إن الاختلاف فى المذاهب التراثية يعبر عن 'وجهات نظر' وأنها 'جوانب' متعددة للحقِّ الأوحد. ونحتاج أيضًا أن نعرف أنها كذلك بالضرورة، ويستحيل أن تكون الأمور على غير ما هى عليه، فليس هناك تعبير جامع مانع، وكل منها يقدم مفاتيح كافية تمامًا للحقِّ الكلى. وقل مثل ذلك عن الخبرة الحسية، فيستحيل أن نصف مشهدًا طبيعيًّا بصفة قاطعة، فليس هناك من يملك أن يرى المشهد من كل جوانبه فى الآن ذاته، وليس هناك من رؤية تمنع من صحة رؤى أخرى ممكنة بالقدر ذاته.

وتبرهن الحقائق التاريخية التى قام عليها دين الإنسان على قطعيته لأنها وقائع، وهى بالتالى حقائق، ولكن هذه الحقائق ذاتها عند الله سبحانه ليست إلا براهين رمزية ومنطقية، وتقبل الإحلال بغيرها من البراهين والرموز لو توفرت أسباب كافية، إلا أن المحتوى الجوهرى حقيقة واحدة لا تحول، وهى سماوية وخلاصية، ولكن يمكن الاقتراب منها بطرق عدة حيث إن ملاك الإلهام ليس الوحيد المتاح. وهذا هو ما تشير إليه التناقضات التى تنطوى عليها المتون المقدسة، وكذلك بدرجة أقل فى الاختلافات التى تطرأ بين رؤى الأولياء والقديسين.

ويقوم كل معتقد دينى على وجهة نظر يبدو فيها ذلك المعتقد متساميًا

لا ناقض له، وسوف يبدو عدم اقتناع امرئ بها انحرافًا لأنه كُنُودٌ لله تبارك وتعالى، بل سيبدو عبثًا لأنه لا يرى أن اثنين واثنين تساويان أربعة. ويعلم كل من فى الغرب الأسس التى يقوم عليها الاعتقاد بتصديق المسيحية، ولكنهم لا يعلمون لماذا تقاوم الأديان الأخرى ذلك الاعتقاد. والمسيحية من حيث معناها المباشر لا من حيث جوهرها تتوجه إلى الخطاة الذين «يحتاجون إلى طبيب»، وتنطلق بدءًا من الخطيئة[٧٢] مثلما تنطلق البوذية من الشقاء. أما فى الإسلام والهندوسية حيث يلتقى أقدم دين بأحدث دين فى بعض السمات فإن المنطلق هو الإنسان بماهيته. وسوف يتبدى منظور المسيحية مقصورًا على جانب واحد من جوانب الطبيعة الإنسانية، وهو جانب حقيقى بلا مراء ولكنه ليس فريدًا ولا جامعًا. وأيًّا كانت العجائب التى ارتبطت به فليست من النوع الذى يدحض هذا الاعتقاد، حيث إنه قائم على طبيعة الأمور، وليس هناك من ظواهر تستطيع أن تفوق الحقيقة.

وليس ما يهم هو اختلافات التنوع بل الإجماع، ولن يكون هناك فائدة فى الكلام عن الاختلافات دون استهداف الإجماع، ولو كان المرء يعنى المعرفة بالأمور الوضعية حين يقول 'العلم' سواء أكان

٧٢ وإضافة إلى حقيقة أن فكرة الخطيئة قابلة للانطباق على مستويات أعلى، فإن الأناجيل تشتمل على مقولات تذهب إلى ما وراء البديل الأخلاقى ويسهل فهم أهميتها الكلية، إلا أن الدين المسيحى بحقيقته قائم على فكرة الخطيئة عمليًا. حيث تماهى مع انعدام التوازن الذى يسم الأنا التجريبية أو جانبًا منها على وجه الخصوص.

يمكن التحكم فيها مباشرة أم لا، وليس مجرد معرفة محددة ببرنامج أو منهج ضيق يسيء استخدام الفلسفة، فسوف يكون الدين هو علم البناء الكامل والتوازن والإيقاعات التى تعمل على نطاق كونى، ويفسر التجليات الظاهرة والجذب الباطنى نحو الله سبحانه، وهو العلم الوحيد الذى يملك أن يفعل ذلك بدهيًّا وتلقائيًّا.

***

وما من شك فى أن الحواريين الذين كتبوا العهد الجديد كانوا يعملون بإلهام ربانى، وهو ما يعنى أن أعمالهم لا تنتمى إلى الوحى المباشر مثل كلمات المسيح أو مريم عليهما السلام أو المزامير، ويفسر ذلك لماذا كان فى ذلك الإلهام الثانوى اختلاف فى الدرجة بحسب ما إذا كانت الروح القدس تتكلم مباشرة أم كانت تدع الحوارى يتكلم، ويكون قديسًا فى هذه الحالة، ولكنه ليس الروح القدس. وكان الحوارى يدرك ذلك بنفسه، فعندما يلقى بمواعظ بعينها يعلم ما إذا كان يقولها من عنده أم بإلهام الفاراقليط. فعندما يقول «١٠وأما المتزوجون فأوصيهم لا أنا بل الرب»، فمن الواضح أن الروح هى التى تتكلم، «٢٥وأما العذارى فليس عندى أمر من الرب فيهن، ولكننى أعطى رأيا كمن رحمه الرب أن يكون أمينا»، وهنا يتكلم الرجل القديس، وكذلك «١٢وأما الباقون فأقول لهم أنا لا الرب»، وكذلك حين يقول «٤٠ولكنها أكثر غبطة إن لبثت هكذا بحسب رأيى. وأظن أنى أنا أيضا عندى روح الله». رسالة بولس الرسول الأولى

إلى أهل كورينثوس.

وهنا نجد أنفسنا فى حضرة 'الهامش الإنسانى' الذى يشتمل على درجة تالية للحوارى، فقد تدخل لاهوتى رومانى متأخر باستنتاج قانون عزوبة القساوسة كافة[٧٣] بتأثير المثالية اللاواقعية، وخلط الزهد بالأخلاقية، وقد كان إجراءً يمشى قدمًا بقدمٍ مع فرض دوافع برانية ثقيلة على شعيرة الزواج، وتجاهلوا الجوانب الروحية للجنس[٧٤]. وقد كانت النتيجة أن ازدهر نمط بعينه من القداسة إيجابيا، أما سلبيًّا فقد تراكم القلق الذى كان سببًا لكل أنواع خلل التوازن، والتى بلغت قمتها فى النهضة وتكأكؤاتها. وليس ذلك للقول بأن الملائكية angelism نمط معين من المسيحية لاواقعى أخلاقيًّا وضيق روحيًّا كانت السبب الوحيد وراء انفجار الطبيعية، بل أسهمت فيها وما فتئت تعانى من نتائجها حتى اليوم فى جسدها ذاته.

وحينما نتأمل فى طبيعة الأمور فحسب دون أن نبخس حقَّ المقاصد

٧٣ ذلك فى حين أن الأرثوذكس الذين ليسوا أقل مسيحية من الرومان لم يستنتجوا قاعدة مثيلة، وقد كان معظم القساوسة الرومان متزوجين حتى القرن العاشر، وقد تمكن جريجورى السابع الذى جدد لعان نيكولاس الثانى وألكسندر الثانى أن يفرض العزوبة الكهنوتية بعد مقاومة عنيفة ذهبت إلى حد الشغب وإهانة الأساقفة وفقهاء اللاهوت.

٧٤ وقد نص الإنجيل على أن الزوجين سيكونان جسدا واحدا، ووضع الثقل على سر الاتحاد الذى ترمز إليه معجزة قانا لا الدافعين اللذين دفع بها بولس الرسولى وهما تهدئة الجسد وحفظ النسل لمن لم يستطع التعفف. ولو كان من المهم اجتناب سقطات الآلية الأخلاقية الحذرة المنافقة فمن الأهم أن نجتنب السقوط العكسى، ألا وهو ظاهرة التسيب الجنسى طبيعيا كان أم حيويا، والتى تنفى بعرضيتها ودنسها كرامة الإنسان الروحية، والجنس إما أن يكون مقدسا أو يكون دنسا.

اللاهوتية والقيم الأسرارية، يكاد المرء يظن أن المسيحية تحتاج إلى الخطيئة بقدر قيامها على الوعى بالخطيئة وطبيعة الإنسان الخطَّاءة حتى إنها تنتجها بقدر ما بفضل لاهوت أخلاقى مناسب يرى أن الخطيئة هى الجنس[٧٥]. وترى مذاهب تراثية أخرى الجنس أمرًا طبيعيًّا بذاته، ويصبح إيجابيًّا بعون تكيف روحى بعينه، ومن الواضح أن الخطيئة هى ضرر مُحرَّمٌ سواء أكان جنسيًّا أم لم يكن، كما أنها بذاتها لهو دنيوى ومتعة من أجل المتعة، ومن هنا كان نسيان الله سبحانه فى خضم مظاهر الدنيا[٧٦]. وسواء أكانت التقوى تستبعد الطبيعة كخطيئة أم تنطوى عليها كسرٍّ مقدس فليس ذلك بلا ترتيب، فضمان النجاة كامن فى تثبيت الوعى بالله عز وجل بما يتطلبه حسب الأحوال والنوايا، وأيا كان سندها فى مقام الطبيعة.

ومن المعلوم أن اليهودية التى رخَّصت لداود وسليمان عليهما السلام بمئات الزوجات والإسلام الذى رخَّص لرسوله بتسعٍ لا يشاركان الرأى مع منظور بولس الرسولى، ولا يملك اللاهوتيون المسيحيون تفسيرًا لظاهرة تعدد الزوجات السامية رغم وجود بعض الآراء

٧٥ جوهريا وليس لاهوتيا. وليست الكنيسة مانوية ثنوية، فهى تبارك الزواج بينما تراه شرًّا أهونَ وخيرًا أقل، وهو ما يبرر ترابط الأفكار مع فكرة الخطيئة.

٧٦ وهناك سلطات دينية تختلط فيها عقدة التواطؤ مع النهضة بعقدة الدونية تجاه عالم العلوم، ويستغرقون بدرجة مدهشة فى لهو الدنيا الذى يسمونه 'بريئا'. ولا بأس بالتقدم العلمى ولا باللغط الذى ترتب عليه طالما لم يفقد المرء إيمانه، ولا بأس بالقفز فى اليم لو استطاع المرء ألا يبتل.

المرفوضة[٧٧]، وهو ما يشير إلى وجود بعد يفلت من انتباه الغربى، إلا أن المنظور النمطى المتوسط قد ساد الغرب طوال عدة قرون. وقد أدت هذه الرؤية الأحادية للأمور الطبيعية التى كانت بالغة الأثر فى مستواها إلى سوء تفسير الإسلام، وهو أمر لا يثير الدهشة، ولكنها أيضا أساءت إلى العالم التوراتى القديم.

***

وأطروحة اليهودية هى أن الشريعة الموسوية قد نزلت لكل الأزمان حتى نهاية الزمن، وهى معصومة لا يمكن أن يُضاف إليها ولا أن يُحذف منها شىء، إلا أن المسيحية قد أبطلتها عملا بالآية «الروح التى تحيي والحرف الذى يقتل»، وهو أمر يتعلق باليهودية فحسب، ولو كان 'الحرف' اليهودى يمكن أن يكون نسبيًّا من منظور بعينه فكذلك يقع 'الحرف' المسيحى تحت القاعدة نفسها، خاصة وأن 'الروح' التى تُحيي «تهب حيث تشاء». وهو ما يفتح الباب للغنوص المسيحى، وكذلك لقبول الأديان غير المسيحية من حيث المبدأ. وقد نشأت المسيحية من التمايز بين الصورة النسبية والجوهر، وهو وحده المطلق. ولو عنَّ للمسيحية أن تمحو هذا التمايز لصالح صورتها فسوف تحرم نفسها من سبب وجودها.

ولولا هذه الحقائق الدقيقة لظل التناقض بينها وبين اليهودية بلا

٧٧ ومن المسموح به على سبيل المثال أن نعزو إلى كاتب المزامير ضعفا حيال الجسد وأن نعزو الفضيلة المقابلة إلى أى قسيس كان.

تفسير، وعلى الأقل حينما يكون المرء واعيًا بالدفوع اليهودية، إلا أن هذه الدفوع تسقط من الاعتبار فى الحقيقة الملموسة للمسيحية، والتى لا تملك باعتبارها دينًا أن تسمح بالشك فى 'حرفها' حتى لا تتلاشى. وتتميز الرسالة المسيحية بصبغة جوانية، كما أن منظورها هو البطون والتجوهر، لكن هذه الرسالة تتلبس بصورة برانية نابعة من مشرب الطوعية وبالتالى الفردية على مستوى الواقع، والميل إلى فرض عقائد قد تنتج عن سعيها إلى التوسع أو عن مجرد ضرورته.

وإن كان المسيح عليه السلام مؤسس دين عالمى من ناحية، فهو من ناحية أخرى نبى يهودى مرسل إلى بنى إسرائيل كما قدم نفسه، وقد ذكر القرآن الكريم هذا الأمر، وقد كانت مهمته التبشير بطاقة توليدية، وهو نبى الباطن، وكان يجدر بهم أن يقبلوه كما قبلوا إشعيا[٧٨]، إلا أن ذلك القبول قد افترض مرونة روحية جديرة بالهند لا بيهودا. وقد كان على اليهودية المسيحية نظريًا أن تدوم فى حوض اليهودية وبالتوازى مع دورها كدين عالمى بصفتها مجتمعًا جوانيًا لا يختلف عن جماعة الجوهر الربانى، وتتطلب الجوانب المختلفة للهامش الإنسانى هذه الإمكانية من حيث المبدأ.

***

٧٨ وقد عبر المسيح عليه السلام بالاقتباس عن إشعيا الذى يقول بلسان الرب «يتقرَّب إلىَّ هذا الشعب بفمه ويكرمنى بشفتيه وأما قلبه فيبعد عنى بعيدا. وباطلا يعبدوننى وهم يعلمون تعاليم هى وصايا الناس». متى ١٥: ٨-٩. وكذلك «وأنتم أيضا لماذا تتعدون وصية الله بسبب تقليدكم؟» متى ١٥: ٣.

ويحكى سفر التكوين أن الله تنزه وتعالى 'ندم' عندما رأى فساد البشر «فحزن الرب أنه عمل الإنسان فى الأرض وتأسف فى قلبه». التكوين ٦:٦,[٧٩] وهناك ما يقرب من 'الندم الربانى' فى دين أو آخر بمعنى أن الرب يُجلى جانبًا من الحقِّ غير الجانب الذى أجلاه من قبل لأسباب إنسانية، ولكن تصلب الوعاء الإنسانى على الجانب الأسبق أو قل إنه النمو الأحادى أضيق حدودًا من تجليات الحق.

والخطأ المحتوم الذى يسم كل البرانيات هو إضفاء ذاتية إنسانية على الذات العلية، ومن ثم يعتقدون أن جميع التجليات الربانية ترجع إلى 'الذات' نفسها، وهكذا يقعون فى المحدودية البشرية ذاتها. ويعنى ذلك العجز عن معرفة أن الأنا الربانية التى تتكلم وتشرِّع فى الوحى ليست سوى تجلٍّ واحد للذات الربانية وليست الذات العلية، أى إنه لا بد من التميز من منظور الوحى دائمًا بين الكلمة الجوهرية الواحدة وبين التجليات أو التحققات التى تتمخض عنها باعتبار الوعاء الإنسانى القابل. ولا يمكن أن تكون 'الأنا' الربانية التى تخاطب 'جماعة إنسانية' بعينها هى الذات العلية بشكل مباشر مطلق، ولكنها تسويغ لها عند الإنسان، ويستحيل بدونها التواصل بين الله سبحانه والإنسانية، كما يستحيل التسليم بأن أى وحى سواء أكان يهوديًّا أم مسيحيًّا أم عربيًّا لا يمكن أن يكون من أصول ربانية

٧٩ «لعلهم يسمعون ويرجعون كل واحد عن طريقه الشرير فأندم عن الشر الذى قصدت أن أصنعه بهم من أجل شر أعمالهم». إرميا ٢٦: ٣. وكذلك فى آية «... ندم الله على الشر الذى تكلم أن يصنعه بهم فلم يصنعه». يونان ٣: ١٠

كلمة بكلمة.

والله تعالى لا يناقض ذاته، ولكن ذلك الحق المبدئى يتعلق بالحق الجوهرى اللاصورى اللامحدود، وهو فحسب ما يهم، أما المواعظ النسبية التى قد تتضارب بين وحى وآخر تمامًا كما تتضارب الذات الإنسانية والصور المادية بين بعضها البعض، وينفى وجود أحدها وجود الآخر طالما حافظت على الحق الجوهرى وجعلته فعالا بقدر الإمكان. وليست 'الأنا' الربانية فى الوحى قائمة فى المبدإ الربانى ذاته، بل هى انعكاس أو فيض من الذات المطلقة وتماهى مع 'روح الله' سبحانه، أى المركز الكونى الذى يمكن أن يوصف بأنه 'ليس ربانيًا ولا هو غير ربانى'، فالأنا الموحية 'هى الله' تعالى بموجب النور الذى يربطها به جل وعلا، ولكنها ليست الله تنزه وتعالى بشكل مطلق، ويستحيل أن يخاطب المطلق الإنسان بلغته ويقول بأمور إنسانية. وهذا هو معنى 'التنزيل' فى القرآن، وهو ما يهم فى الجدل فيما إذا كان 'مخلوقا' أم 'ليس مخلوقا'، أو ما هو وجه كونه هذه أو تلك، ولكن ذلك لا يفتح الباب للطبيعية ولا لأى عناصر إنسانية، فيظل المتن المقدس ربانيًا فى أصوله وفى جوهره الوعظى حتى لو صيغ فى كلمات إنسانية وتحدد من منظور بعينه بأحوال الإنسان العرضية.

***

وتواجهنا عقبة حينما نتناول الإسلام فى إدانته لليهود والمسيحيين

بأنهم ﴿...يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...﴾ النساء ٤٦، وتوجه هذه الإدانة أساسًا لما يعتبره الإسلام نقصًا فى فهم الوحى بمجمله وكليته، وهو بدهيًا كما لو كان معلقًا بين الله سبحانه والإنسان، وتحدد تجلياته بحسب الوعاء الإنسانى القابل. وحيث إن اللاهوتين اليهودى والمسيحى من منظور الإسلام يشتملان على تبلورات قصرية فسوف يراها الإسلام 'تحريفًا للكلم'، ويعَدُّ 'الكلم' ضمنيا فى مجمله من مقام اللاتجلى الربانى.

والإسلام على استعداد لقبول فكرتى 'الشعب المختار' و'الإنسان الرب' فى سياق ميتافيزيقى تعويضى يعيد التوازن إلى الحق الكلى، إلا أن ذلك سوف يبدو لليهود والمسيحيين كما لو كان نفيًا لمنظورهما. ونكرر مرة أخرى إن كل رمزية فى الوحى والتراث مفتاح لكليته، ولكن ذلك لا يجُبُّ التمايز بين الصور الروحية التى تنفتح غالبًا على طريق العمل الصالح أو المحبة أو الغنوص التى تحددت أصوليًا فى أحد هذه العناصر، ولا حاجة بأيها إلى اتخاذ صبغة قصرية، ومن تدبير الوحى أن المشرب الروحى يعتمد على الإنسان القابل له، ويتطلب التحديد وبالتالى النفى، فيصبح من اللازم أحيانًا أن ننفى بعض الأمور على مستوى التعبير الصورى دون أن نتطرق إلى ذكر الحق الجوهرى[٨٠].

٨٠ والتعنت القصرى بين طرق الإيمان يتكرر فى حوض الأرثوذكسية ذاتها، فحين يدين القديس بنيدكت بعض الرهبان فإنه يفعل ذلك من وجهة نظر منهج الطريقة ونظامها، ويستحيل تصديق أن هؤلاء الرهبان الذين يعيش بعضهم فى منزله ويضرب بعضهم فى

وقد يمكن اختزال لوم الإسلام للدينين التوحيديين الأسبق إلى مجرد مسألة التأويل، فيرى ابن تيمية والحنابلة أصحاب الحرفية المتشددة أن اليهود والمسيحيين قد حرَّفوا دلالات عدة آيات من متونهم المقدسة وليس المتن ذاته، وقد تشعر عقلية روحية معينة بالحاجة إلى تثبُّتٍ عقائدى، ومن ثم تخرج بمظاهر لاهوتية وكهنوتية مقصورة على جانب بعينه من الحق، وتضحى بالجوانب الأخرى التى قد تكون أوثق أهمية، ولكنها ليست ملزِمة على وجه مطلق. وهنا يخطر لنا التخرصات التلمودية وتقلبات لاهوت التثليث، وكذلك العوامل التى أدت إلى انشقاقات المسيحية والشقاق بين السنة والشيعة فى الإسلام[٨١].

ولا نأمل أن نحل بهذه الملاحظات العامة مشكلة الخلاف بين الإنجيل والقرآن بكاملها، ولكنا نشير ببساطة إلى أن المسلمين يرون من العجيب أن يعزو المسيحيون العجل الذهبى إلى هارون عليه السلام دون أن يستنبطوا النتائج المترتبة على ذلك، وأنها سوف تشكل فيما بعد اتهامات خطيرة لكل من داود وسليمان عليهما السلام، أو أنهم يقولون إن يد موسى قد صارت برصاء بعد أن أخرجها من

الأرض لم يلتزموا بالإيمان الصحيح، ذلك رغم كل المخالفات الواقعية التى حدثت فى مراحل تالية. وقل الأمر نفسه عن مذهب الانتشائية quietism الذى لم تجب مخالفاته فى القرن السابع عشر مبدأ الانتشاء.

٨١ وكان من بين هذه العوامل تحريم الغنوص وإدانة أوريجن وانتشار الآريوسية، فضلًا عن سيطرة الأرسطوطاليسية بسيفها ذى الحدين على المسيحية فى شبابها المبكر، وتبرهن هذه الظواهر على مدى صعوبة هضم ما كان بالغ الضيق وبالغ الغرابة عند الإنسان.

ثيابه، إلا أن القرآن يصفها بأنها ﴿... تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ...﴾ طه ٢٢.[٨٢]

وهناك أطروحات دينية ذات طابع جدلى، وقد تبدو على شىء من جور أو جلافة، ولكنها تُخفى تحت تزيُّداتها 'منظورًا ربانيًّا' فيما وراء العقائدية الضيقة. ثم إن تهمة 'تحريف الكلم' قد تستهدف أحيانًا رخصًا لغوية كما بدا من اقتباس فقرات من العهد القديم فى العهد الجديد، ولا شك أن هذه الاقتباسات تُعَدُّ فى نظر أحبار اليهود تحريفًا قُحًّا[٨٣]، فى حين أن المسألة فى هذه الأمور ترجع إلى 'إعادة التعبير' الربانى لأوعية إنسانية جديدة[٨٤].

***

ولنعد إلى المنظور الإسلامى الذى يرى أن قلب المسألة هو لو

٨٢ عندما يقرأ المرء نبوءات المسيح عليه السلام فى قابل الزمان يَعْجَبُ عندما يشير إلى انحطام أورشليم رغم أن الاختلاف بين طرق التحطيم لم ترد فى المتن ذاته، وكما رأينا فعلا أن النبوءات القديمة التى تنبأت بعودة المسيح تدمج مقامين مختلفين تماما أو يزيد فى لغة النبوءة، والتشاكل درجة من التماهى سواء أكان صادرا من الميتافيزيقا أم هى حديث ربانى. وهناك أحداث مشابهة أو هى تراكمات من نبوءات إشعيا التى تتعلق بقورش، وهو محرر إسرائيل ٤٤: ٢٨، ٤٥: ١-٦، ٦٣: ١-٣. واسمه بمعنى الشمس مشتق من حيث اشتق الاسم العربى 'قريش' وهى قبيلة محمد عليه الصلاة والسلام، فى حين كان العيلاميون يسمونه 'الراعى'، وهو أحد المعانى التى اقتبسها إشعيا، ولكن المعنيين كليهما يناسبان مؤسس الإسلام الذى كان راعيا ثم أصبح شمسا لأمة كبرى فى العالم.
٨٣ كما لا شك فى أن اللاهوتيين اليهود سوف يلقون التهمة ذاتها على الأحبار لو كان الجدل يدور حول متون غير مسيحية.
٨٤ ويستدعى الاختلاف بين المتون اليهودية والترجمة السبعينية التنويه ذاته، ويقول القديس أوغسطين إن مترجمى السبعينية قد نهلوا بدورهم من نَفَسِ الوحى، والاختلاف بين ترجماتهم وبين المتون اليهودية كان له فى كل حالة معنى ضمنى مقصود فى الأصل.

أننا بدأنا من فكرة أن ’المتن‘ هو ’القرآن اللامخلوق‘ أى إنه ’يُحَرِّفه‘ بطريقة ما، ولو نحن انتفعنا بهذا المصطلح لإلقاء الضوء على تشاكل بين الأنظمة فإن ’التحريف‘ من المنظور الإسلامى للشامل والكلى هو تضييق للأفق وتحديد له.

وهناك ثلاثة جوانب متميزة فى الوحى، أولا الكلمة الأزلية عند الله سبحانه، وثانيا صفاتها على المستوى الملائكى بالنظر إلى الوعاء الإنسانى القابل، وثالثا تجلياتها على الأرض وفى الآفاق فى الزمان والأحوال التى قدَّرتها المشيئة، إلا أن لها جانبها الأرضى والإنسانى[٨٥]. ويتجلى فى المرتبة الثانية الوسيطة جانبان، أحدهما جوهرى والآخر محدود، فعندما تَنَزَّلَ القرآن إلى السماء السابعة ظل كلمة الله المعصومة المطلقة بلا تفاضل، ويصبح من ناحية أخرى نظامًا ربانيًّا معينًا أو رسالة بعينها. ولا ينصبُّ القرآن فى لغة إنسانية إلا فى المقام الثالث حيث تتجلى فيه المقاصد الربانية فى الميزان والخلاص، وفى العوارض الإنسانية التى تُسَوِّغُ تعبيرًا بعينه، والقرآن أو كلمة الله سبحانه على الأرجح بالمعنى المطلق لا تتحدث عن اسم من أسمائه الحسنى عز شأنه أو عن حدث أو آخر فحسب، لكنها تنطوى كذلك على المقاصد العلية التى يمكن أن تتجلى على الأرض فى وقائع الحياة الإنسانية التى لا تكف عن التنوع. ولا بد لكى نفهم القرآن حق

٨٥ وقد وجد هذا المذهب كذلك فى نظرية ’أجساد بوذا الثلاثة‘ فى البوذية، وهى الجسد ’الأرضى نيرماناكايا‘ والجسد ’السماوى سامبهوجاكايا‘ والجسد ’الربانى دهارماكايا‘.

الفهم أن نحسب لهذه المستويات المضفورة فى التبلورات اللفظية للكتاب، إلا أنها تتضح فى التغيرات المفاجئة بين المستويات.

ويتحصّل مما طرحناه أن الكتاب الموحى ينطوى على ثلاثة مقامات أقنومية، وأنه على المستوى الأرضى يمكن أن يكون غير ما هو، فالحوادث والكلمات ليست مطلقة وإلا لم يكن الحدوث حدوثا. والكلمة عند الله جل جلاله يمكن أن تُشَبَّه بجوهر لا لون له ولا صورة، وقد 'تنزلت' فى العالم الملائكى بصورة أبعد مما يمكن التعبير عنه إنسانيا، وفى هذه الحالة تتبدى التجليات الأرضية كما لو كانت تضاهى انتشار الجوهر الربانى فى تبلورات يشكلها النسيج الاجتماعى وأحواله، والتى لن تؤثر على الجوهر. أو لِنَقُلْ لو أننا ضاهينا الكلمة الأزلية بطبيعة الذهب بما هو، وضاهينا الصفات السماوية بكتلة من معدن الذهب، فسوف ندرك أن كافة الصور التى يمكن أن تُشتق منها لن تؤثر على طبيعة الذهب ولا كتلته.

ويتيح لنا مذهب المراتب الأقنومية الثلاث للكلمة الربانية أن نفهم أن قاعدة 'النسخ' التى تظهر فى كل المتون المقدسة على مستوى اللغة حتى لو لم يُستنبط منها أى نتائج عملية، وإذا لم يكن هناك 'هامش إنسانى'، فلن يكون النسخ أمرًا ممكنا.

وهناك مبدأ آخر يتعلق بالمذهب ذاته، وهو 'الوحى الشخصى' أو الإلهام الربانى، والذى يخطر للأولياء الذين لم يوكَّلوا بالنبوة. والحقُّ أن كل حقيقة روحية تستقى من المثال السماوى للكتاب المبين، ولكنها

تفعل ذلك بطريقة تختلف عن 'الإلهام' الذى نعنيه فى هذا المقام، فلو كانت الكلمات لم تأت من إلهام كما فى كتابات بعض الأولياء والحكماء بل بوحى حقيقى، أى بفضل تدخل ربانى مباشر. والمثال الأشهر فى هذه الحالة هى باجهافاد جيتا، والتى يمكن أن تُعَدَّ شطرا من المتون الثانوية سميريتى حيث إنها شطر من ماهابهاراتا، ولكنها واقعيًّا تتخذ كأحد الأوبانيشادات، وبهذا ترتفع إلى مقام الإلهام الربانى شروتى. والمثال الآخر من الإسلام هو الفصُّ عن آدم من فصوص الحكم لابن عربى، والذى قال إنه كان مشتقًّا من وحى مباشر، والحقُّ أنه درة من حيث الشكل والمضمون. فبمجرد أن يصبح الحكيم 'نبى نفسه' فقد أصبح كذلك 'شريعة نفسه'، وهذا الانتخاب مِنَّةٌ ربانية تتجلى بعلامات موضوعية، وهى من مقام متعال حتى إنه يصبح من العبث تصور وصول أحد إليها بفضل أعماله ومواهبه الطبيعية. وأيًّا كان الأمر، فمن المفهوم أن بعض الصوفيين قد وصفوا 'بالنبوة'، والتى ليس لها سلطة التشريع فى هذه الحالة ولكنها متألقة بشكل أو آخر[٨٦]. ويتكرر الوحى الموضوعى بصورة ما فى كل تعقل مُلهَم للكون الأصغر بفضل إمكانيةٍ ومشاركةٍ مخصوصةٍ

٨٦ وهناك حديث شريف يعنى أنه لم يكن من النساء نبيَّة، ولكن ذلك يتعلق بوظيفة التشريع النبوى، وليس هناك من داعٍ فى الإسلام يجعل هذا الاصطلاح لا يناسب مريم العذراء التى نردف اسمها بعليها السلام، وإلا لكانت فى مقام الصالحين الذين نردف اسمهم برضى الله عنهم. ويزيد ذلك وضوحا من منظور التجليات الكونية أن مريم أسمى من كل الصالحين.

خارج الزمن الإنسانى فى ’استقبال‘ الكتاب اللامخلوق.

الْجُزْءُ الثَّانِي
الْمَسِيحِيَّة

تدفع كل الأديان بدوام ضمانها لعون الروح القدس، وهى على صواب طالما كان الدين مشروعًا فى ذاته، أى إن فيه القدرة على الخلاص، فضلًا عن الهداية إلى قمم الروحانية، ولا يسمح بالعقائد الزائفة ولا الطقوس العقيمة أن تتخلله، إلا أن هذا العون دومًا ما يكون نسبيًّا بموجب أن الوحى ذاته نسبى قياسًا إلى الحق المطلق فى الحكمة الخالدة، وإلا ما كان هناك اختلاف بين وحى وآخر[87]، ومعونة الروح القدس لا تكون كلية إلا فى الحق الكلى. وما لا يصح أن ننسى هو أن غاية الأديان هى المشيئة الربانية لإنقاذ الإنسان من الشهوات التى غرق فيها، وليس لتفسير المبادئ الكلية ولا العالم، ولذا كان الروح القدس مخلِّصًا لا ميتافيزيقيًّا فى تجلياته فى نطاق الدين على الأقل، وهو أكثر اهتمامًا بإزاحة ما كان يتهدد خلاص المؤمنين به من اهتمامه بتهذيب الهفوات المذهبية التى لا قيمة لها فى ذلك السياق[88].

٨٧ ولنلحظ هنا أن الأديان التراثية القديمة لا تحتوى على قصر عقائدى وخاصة الهندوسية، والتى تدمج رمزيات متنوعة الصور فى مذهب من أعظم المذاهب الميتافيزيقية فصاحة ووضوحا.

٨٨ ولذا كان من غير المنطق أن نضاهى 'حكمة المسيح' عليه السلام الذى كان يتغيا الخلاص وليس التفسير 'بحكمة الدنيا' مثل حكمة أفلاطون على سبيل المثال، والتى كانت غايتها التفسير لا الخلاص، وكونها لم تسعَ إلى الخلاص لا يعنى أنها 'من هذا العالم' أو 'من الجسد'، وهى حتى لا تحتوى على فضائل منجية فى السياق المنهجى الذى تتطلبه.

وتختلف العقائد 'الأرثوذكسية' التى تتوخى الخلاص من دين إلى آخر، وبالتالى لا يمكن أن تكون جميعها على جادة الحق. إلا أن كل العقائد صحيحة من الناحية الرمزية وتمتع بكفاءة ذاتية عند المؤمنين بها، أى للقول بأن غايتها سبك سلوكيات إنسانية تسهم فى السعى إلى معجزة الخلاص الربانية. وهذا هو واقعيًّا معنى مصطلح 'أوبايا' البوذى 'كوسائل ذكية' أو 'تدبير روحى' بفضل النية الصادقة فيها، أو هى افتراض 'الحق' المخلِّص، حتى إن كافة العقائد يكون لها مبررها بحيث تلتقى جميعًا فى نهاية المطاف رغم عدوانيتها واختلافاتها الصورية. ولم يكن إنكار البروتستنتية للمطْهَرِ ناتجًا عن حذق فى علم الكون يقينا، ولكنه كان تدبيرًا نفسيًّا أو أسراريًّا على أساس قوة الإيمان فى الخلاص، ومن الواضح أن الإيمان لا يُخلِّص بذاته، ولكنه يُخلِّص بتواصله مع الرحمة الربانية، والتى يراها الإنجيليون تبلورًا للتضحية الفريدة للمسيح عليه السلام. ولا يحتوى المفهوم العقائدى فى هذه الحالات على غايته فى ذاته، أى إن قدرته على التفسير ليست إلا وسيلة تتوخى غاية خارجها، ولا يتوانى المرء فى حالة كهذه فى القول بأن «الغاية تبرر الوسيلة». وقل مثل ذلك عن كل المفاهيم الدينية التى يمكن أن تُلاحى موضوعيا، شرط أن تكون قد انبثقت عن حقائق مثالية وعن نظم أرثوذكسية أصيلة. وقد كان التباين الفجائى بين عقيدتى المسيحية والإسلام فى أديان التوحيد أوضح مثال لتلك التناقضات الصورية، ويستحيل على أى من

الطرفين أن يكون مصيبًا ولا أن يكونا مصيبين من نفس الجانب، ولكن من الممكن بالضرورة لكل منهما أن يكون مصيبًا بطريقته من منظور 'علم نفس مخلِّص'، وتكون العبرة بالنتائج.
وقد نتجت العقيدة الكاثوليكية عن المطْهَرِ فى المنطق الأخروى من فكرة التبرير بالأعمال، فى حين كان الإنكار البروتستنتى له ناتجًا عن فكرة التبرير بالإيمان. وقد يدفع الجانب الكاثوليكى بأن إنكار المطهر سوف يؤدى إلى الفتور ويتهدد الخلاص، وسوف يظن الجانب البروتستنتى أن فكرة المطْهَرِ تتهدد اليقين المخلِّص أو براباتى بالتعبير الهندوسى، ومن ثم يؤدى إلى تزيُّد الندمية والاستغراق فى إرضاء الحواس. وليست المقولتان على حق حتى لو كان فى كل منهما عنصر من الحق. وأيًّا كان الأمر فإن إنكار البروتستنت للمطْهَرِ يؤدى إلى المهادنة واللامبالاة كما يعتقد الكاثوليك، وفكرة المطْهَرِ فى المنظور البروتستنتى تؤدى إلى التوسل بالأعمال بالمخاطرة بالإيمان، ويمكن أن يكيل الهندوس والبوذيون الاتهامات ذاتها إلى الفكرة التوحيدية عن الجحيم الخالد، وقد يقولون إن هذا المفهوم عبثى فى ذاته إذ إنه يسىء استخدام فكرة الأبدية، وأنه كذلك ينحاز إلى اليأس والكفر واللامبالاة فى نهاية المطاف. وسوف يعتقد التناسخيون إذن أن الإنكار البروتستنتى للمطهر ليس أفضل ولا أسوأ من الإنكار التوحيدى للتناسخ، وهو مفهوم يحتكم بالضرورة على فضائل نفسية وأخلاقية وأسرارية.

ومن الأوفق إذن أن نميز بين العقائد 'الوعظية' التى لها أهمية مباشرة وبين العقائد 'الوظيفية' التى لها أهمية غير مباشرة، فالأولى تتواصل بالأطروحات الميتافيزيقية الكونية أو الأخروية، وترسم الثانية السلوك الأخلاقى والروحى. ورغم أن العقائد الوظيفية لو اتخذت بحرفيتها قد تكون على خطل، إلا أنها فى نهاية المطاف تلتحق بالحق بموجب ثمارها.

***

ويحسن فهم أن كل ما سلف لا يعنى أن العقائد المتخالفة تتساوى لأن لها مبررها بشكل أو آخر، فلا يمكن أن تكون أطروحتان متناقضتان على صواب فى جانب واحد، وكل ما نبغى طرحه هو التمييز بين العقائد الوعظية والوظيفية رغم أن الخط الفاصل بينهما ليس مطلقا. وإذا ظهر الاحتجاج بزيف إنكار البروتستنت للمطهر حيث إنه موجود، فنقول أولا إن هذا الإنكار يعنى واقعيًّا أن يعتقد 'المؤمن' أن الفردوس متاح بفضل ثواب تضحية المسيح عليه السلام، وثانيًا أن الأرثوذكس كذلك ينكرون وجود مقرٍّ للتكفير عن الخطايا، لأنهم يرون أن الأنفس لن تملك أن تكسب ثوابًا بعد الموت حتى لو استفادت من صلوات الكنيسة، وهى ما يضيف عنصرًا من التعويض للأرثوذكس. أما المسلمون فيفسرون المطهر بأنه شطر من جهنم رأفت الرحمة الربانية على نفوس بعض

مرتاديه[٨٩]. ثم ننتقل إلى مسألة أنه بمدى زيف الإنكار البروتستنتى فإن التناسخ الهندوسى البوذى يكون زائفا، والغالبية العظمى من الهندوس والبوذيين يأخذون التناسخ بمعناه الحرفى فى متونهم وليس بأى شكل تعسفى آخر[٩٠]، وهو أمر لا كفاية فيه للحقيقة الكونية، ولكنه كافٍ للنفسية الروحانية[٩١]. وليست المسألة فى منظور هذه النفسانية معرفة ماذا تقبل عقيدة بعينها وماذا تنكر، بل هى ماذا نستنتج منها.

وهناك مسألة أخرى قد جانبت الانضباط المادى ولكنها ليست عديمة النفع وظيفيا، وهى الاعتقاد بأن الحيوانات تختزل إلى لاشيء بعد 'بعث الجسد'، ونعترض بأن ذاتية الحيوان موغلة فى التشخص حتى يستحيل اختزالها إلى 'لاشيء'. و'اللاشيء' هنا مرادف 'للتناسخ'. وحيث إن التوحيد السامى ينكر التناسخ فإننا نؤوله

٨٩ ونجيب عن الدفع بأن عقيدة البروتستنت زائفة بأنهم قد يردون بأنهم لا ينكرون الجحيم وأن الله تعالى دوما له السلطان فى أن يخلِّص من يشاء، وهو ما يرد على رأى الكنيسة الأرثوذكسية والإسلام، ومن ثم قبل بعض الإنجيليين بفكرة المطهر. ولنضف أن هذه الفكرة لها ما يبررها فى واقع اختلاف شطر من جهنم يبقى فيه الباب مفتوحا من أعلى عن الشطر الذى لا يتمتع بهذا الانفتاح، وذلك لأسباب شبه ميتافيزيقية.

٩٠ وحيثما وجد المعنى الحرفى كان من المشروع أن يظهر تفسير حرفى، وقانون مانو ينص على أن خطيئة بعينها 'تجر إلى الميلاد فى العالم الحيوانى'، ولا مناص من أن يكون هناك من يؤمن بذلك حرفيا رغم تفسيرات علم الكون للرمزية التى اعتنقها آخرون، مما يستدعى القول بأن البوذية الإيمانية تنص على أن النساء لا موضع لهن فى فردوس أميتابها حتى يولدن رجالا مرة أخرى، وهذا الرأى لا منطق فى بنية الأميدية ذاتها، كما أنه يناقض كثيرًا من الآراء فى هذه المدرسة.

٩١ وتتساوى فكرة التناسخ مع الاعتقاد بأن الأرض مسطحة لا من حيث المحتوى بل من حيث الكيفية، وفى الفكرتين 'سذاجة' لعجز الحنكة وابتسار الخيال، إلا أنه حتى ذلك 'الوهم البصرى' له استخداماته الرمزية والنفسية.

إلى 'اللاشيئية' ومن ثم نتخلص من المسئولية المذهبية التى لن يقبلها الفقه التوحيدى.

ومن الأمثلة الكلاسيكية للعقائد الوظيفية إنكار القرآن الحكيم لصلب المسيح عليه السلام، وقد فسَّر بعض المسلمين ذلك بأن الصلب لم يهزم المسيح كما لم تهزم النار إبراهيم عليهما السلام[٩٢]، كما أن النبى دانيال لم يُهزم فى عرين الأسد، ويستمسك الوعى العام بالمعنى الحرفى[٩٣]. أضف إلى ذلك أن إنكار الصلب يغلق الباب أمام المنظور المسيحى الذى لم يكن على الإسلام أن يكرره، فهو يسهم بشكل غير مباشر فى السلوك الروحى للمنظور الإسلامى حيث تتقدس الوسائل بوظيفتها، أى الرمزية.

***

وتفسَّر بعض المفاهيم التى أصبحت عقائد بالرمزية الطبيعية للأمور، وكذلك بحكمة الحفاظ على النفس، فلو كان الحقُّ قادرًا على وظيفة جعل الإنسان ربانيًا فلن يقدر على جعله لاإنسانيًا، مثل استحالة أن تكون غايته هى شقاء الإنسان بين منتهى الجسامة ومنتهى الدقة كما يتغيا العلم الحديث، فلكى نصل إلى الله تعالى يحقُّ لنا أن نظل أطفالا، وليس لنا فى ذلك خيار بموجب محدودية طبيعتنا.

٩٢ ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾. الأنبياء ٦٩.

٩٣ ونلاحظ أن فكرة أن المسيح عليه السلام لم يصلب بل رفع إلى السماء قد وردت بالفعل فى زمن الحواريين، وهو ما يبرهن على نوايا الفكرة التى لا يمكن أن تُختزَلَ إلى مجرد وظيفة إسلامية.

وتعتبر قصة خلق العالم التوراتية يتبعها قصة خلق أول زوج إنسانى مثلا كلاسيكيا لعقيدة ساذجة، ولو كنا شكاكين وبالتالى متطرفين لاصطدمنا بطفولة المعنى الحرفى، أما لو كنا بصيريين intuitive كما يجدر بكل الناس فسوف نكون واعين بالحقائق المعصومة للصور، ونشعر أننا نحملها فى أعماقنا فتصطبغ بمشروعية كلية لا زمنية. وقل مثل ذلك عن الأساطير وحتى الحكايات، والتى قد تتغيا المبادئ أو المواقف وفى الآن ذاته الحقائق النفسية والروحية للنفس الإنسانية، ويمكن القول بهذا المعنى بأن رمزيات دين تراثى شائع هى تجارب نشارك فيها على السطح وفى الأعماق معا.

ويجوز بناءً على ما تقدم فى الباب السابق أن نتناول مسألة الخلاف بين الكاثوليكية والإنجيلية، ونبدأ من منطلق أن من الخطل أن نطبق منطق دين منهما على الآخر من حيث القيم الكامنة فيهما على الأقل. ولكن ليس من منظور الرمزية المخصوصة وصيغة الكفاءة فيهما.

ويحكم ظاهرة الدين أو الإيمان فى كليهما مبدآن عظيمان هما 'التسلسل الرسولى' و'الوِصاية السماوية'، وتنتمى المناسك المنتظمة إلى المبدإ الأول، وينتمى التدخل فوق الشرعى للطف إلى الثانى، و'الوِصاية السماوية' مصطلح كونفوشى يعنى الترسيم فى منصب، وبالتالى التمتع بالسلطة دون الاعتماد على وسائل شعائرية، وبفضل الحقيقة المثالية التى تجلى فى عالم بعينه، والاستجابة للأحوال الأرضية التى استدعت هذا التنزيل. وقد كانت هذه هى الحال فى الصين حيث كان العرش يصنع الإمبراطور، وقد لاحظ دانتى فى مقال له عن الملكية أن ترسيم أباطرة الرومان ومن تلاهم من أباطرة ألمان ومسيحيين، وحتى البابوية ذاتها على سبيل التناقض ليست شعائر بل انتخابا[٩٤] . وقد كان الإصلاح يبدو فى بنية المسيحية ككل كما لو كان منطقيًا وتقنيًا من قبيل الإلحاد الذى يحمل مبرره فى ذاته،

٩٤ أضف إلى ذلك أن التعميد ينتمى إلى المبدإ ذاته مع التعديل اللازم، حيث إنه لا يتطلب كهانة، ولكنه ليس منبتا عن نطاق التربية الروحية حيث إنه يمحو الخطيئة الأولى، ويحول الاحتمال إلى افتراض.

وفيه بالتالى كفاءة تنهل من مثال روحى حاولت روما أن تتجاهله وقد 'خنقته' على وجه التأكيد[95]، ولا يغيب عنا أن روما وبيزنطة يتلاعنان حتى الآن.

ويؤدى ذلك إلى القول بأن ظاهرة الإصلاح شأنها شأن كل التجليات المثيلة على الأخص فى الهندوسية والبوذية ناتجة عن مبدإ 'الوصاية السماوية'، وبالتالى عن تدخل المثال الربانى لصالح إمكانية روحية بعينها. وينبنى على ذلك أن هذه الظاهرة مستقلة تمامًا عن حكم 'التسلسل الرسولى' و'فنية الشعائر'، ويفسر هذا الاستقلال عنف اللوثرية والانحرافات الأخرى، فالعقلية البرانية هى ما هى. وليس لسذاجة الصيغ أى دور هنا، فهكذا كان التعصب البرانى، وهو رمزية فحسب بلا زيادة ولا نقصان.

***

ويُسلِّمُ البروتستنت والأميديون وغيرهم من الأمثلة الشبيهة بأن الإيمان هو ما يخلِّص، وليس بذاته بل بموجب التكفير عن الخطايا التاريخية أو الميثولوجية حسب الحال، وحيث إنهم لا يملكون الاعتراف بأن صالح الأعمال تضيف شيئا إلى اللطف الربانى ولا ملاحاة أن صالح الأعمال لا غنى عنها للإنسان، فهم يرون أن دوافع العمل هى على سبيل الحمد للقوة المخلِّصة. ويصحُّ أمر من

٩٥ راجع كتابنا 'المسيحية والإسلام، مقالات فى التوفيق الجوانى بين الأديان'، فى باب 'مسألة الإنجيلية'.

أمرين، فإما أن يكون الحمد لازمًا، وفى هذه الحالة فالإيمان لحسب هو المخلِّص، ولكن لو تعمقنا جذور الأمور فسوف نعى أن 'الحمد' و'الإخلاص' يترادفان هنا، فالحمد شطر جوهرى من الإيمان الذى يشكل منه الإخلاص شطرا آخر، وهكذا يكون إخلاص الإيمان الذى ثبت بموجب صالح الأعمال هو الإيمان بما هو عند الرب. فالإخلاص يعبر عن نفسه بالضرورة فى رغبتنا فى رضا السماء، والتى تتوقع منا أن نعمل الصالحات بعد أن خلَّصتنا من الشرور، وهذا هو ما نسميه 'الحمد'.

ومن المعلوم أن فكرة العقاب أيًّا كان التعبير الميثولوجى عنها تنبثق من فكرة فساد الإنسان أصوليا، وهذه الفكرة الأوغسطينية واللوثرية التى تعنى استنباط أن الإنسان عاجز تمامًا عن الصلاح فى عين الرب هى أشبه بالكاريكاتير اللاهوتى لعرضية المخلوق الإنسانى، وترى الأوغسطينية أن ما يحل العقدة هو اللطف الربانى والإيمان الإنسانى معا، وما يحلها ميتافيزيقيًّا هو العرفان الذى يشارك فى الخير الأسمى، أو هو الخير الأسمى الذى يتجلى فى العرفان وبه، وما نحن إلا مصيرنا المقدر خارج آلية الزمن.

والحقُّ أن التشاؤم الأوغسطينى حيال الإنسان لا ينطبق على الزوج الإنسانى الأول قبل السقوط، ولكنه ينطبق على الإنسانية التى وصمها السقوط. وقد كان آدم وحواء عليهما السلام مخلوقين عرضيين وليسا مطلقين، لكن السقطة تستق من العرضية وتتجلى فى

مقام أدنى، ألا وهو مقام الوهم والخطيئة. وهنا تتدخل اختلافات المفاهيم، فيرى البعض أن الإنسان الساقط يظل إنسانًا بموجب أن فيه أمرًا لا ينفصل عنه، وبدونه لن يكون إنسانا. ويرى آخرون أن الإنسان الساقط يتماهى مع السقوط الذى يتخلل مبادراته ويفسدها بالضرورة، وهذا هو منظور القديس أوغسطين، وهو كذلك مفهوم لوثر بدرجة أقل من 'الشمولية'، فهو يسلم بأننا قد نستحقُّ الثواب فى ظروف معينة، أما لوثر فينكر ذلك ولكنه يستبدله بسر اليقين أو التوكُّل. وبغض النظر عن هذا الفارق فى الدرجة فإن الكنائس القديمة والإصلاح وكذلك الأميدية يستفيدون من فكرة التهافت الأصولى للإنسان كمنطلق لطريق يقوم على الإيمان المخلِّص.

***

وعلى المرء أن يميِّز فى سياق هذه الأفكار بين طريقتين للنظر إلى الأمور. وتقول الأولى إذا لم يقم الإنسان بجهد للتعالى عن ذاته فسوف يتَّبِعُ أهواءه ويضيع، وإذا لم يتجه نحو خلاصه فسوف يجنح عنه، فمن لا يتقدم يتخلف، ومن هنا وجب التزام التضحية فى الزهد وصالح الأعمال. وتقول الثانية إن خلاص الإنسان مرهون بالدين، ولذا وجدت الأديان، وفى الإيمان ومراعاة الأركان الكفاية. أى إن كل مؤمن بطبيعته ينطوى على لطف مخلِّص، ويكفى ألا يخرج من نطاقه، أى أن يحافظ على إيمانه ويستنكف عن الرذائل والخطايا، ولذا كان الالتزام بالتوازن الأخلاقى على أساس الإيمان ضرورة

لازمة.

وينتمى أول هذين المنظورين إلى الكاثوليكية وهو حركى على سبيل التعبير، حيث يمكن أن يكون الرمز هو النجم الذى قد يشع بنظام زهرى أو بموجات متراكزة حسبما يسعى الإنسان إلى خلاصه أو يفر عنه. ويتوجه هذا البديل الدرامى أولا إلى الانفعاليين ثم إلى الذين تتطلب طبيعتهم طريقًا أسراريًّا مناضلا ومتساميًا و'بطوليا'. والمنظور الثانى الذى ينتمى إلى الإنجيلية بين طرق أخرى منظور سكونى متوازن، ويمكن أن يكون رمزه دائرة الخلاص التى تحتوى أو تستبعد بحسب وجود الإنسان بداخل نطاقها أم فى خارجه. وهذا البديل المُطَمْئِن يتوجه أولا إلى الذين يثقون بالله عز وجل ولكنهم لا يثقون فى قدرتهم على خلاص نفوسهم ولا فى التعقيدات الكهنوتية، ثم إنه يخاطب المتأملين الهادئين الذين يحبون البساطة والسلام.

ورغم اختلاف مواضع الثقل بين المنظورين فإنهما يندمجان وينشأ عن كل منهما عيوب بعينها، فالأول يؤدى إلى الدرامية ومعاناة الشقاء، والثانى إلى المهادنة والفتور[٩٦]. ومن الواضح أن الحجج التى

٩٦ وقد كانت المهادنة مستبعدة من الإنجيلية القديمة الأصلية بواقع حمية الإيمان، أى 'بالأمر الضرورى الوحيد' فى الفضيلة والأخلاق. وقد كانت التوماوية الكاثوليكية قادرة على كبت 'التزيدات الباروكية'، كما أن فن العصر الوسيط كان سماويا حقا وله وظيفة مشاكلة من حيث المبدأ، حيث إنه كان ينطوى على عنصر من التعقل المُلهَم والسكينة فى عاطفيته التدينية 'لمن كان له عيون ترى وآذان تسمع'.

تلاحى الأخطاء يمكن أن تستخدم بشكل نسبى فحسب، ولكن ليس فى المثالات أخطاء محتملة.

ونلاحظ فى سياق الأفكار ذاتها أن ضمان الخلاص الذى يدفع به الإصلاحيون يكفى المعَمَّدين الذين أخلصوا فى إيمانهم وتحلَّوْا بأخلاق متينة، والحقُّ أن هذا هو جُلُّ المطلوب فى المسيحية لإرضاء الحد الأدنى الضرورى. ولكن حينما ينكرون التنسك الرهبانى الذى يبدو عندهم رفاهية لا نفع منها أو حتى نقصًا فى الإيمان تغيب عنهم حقيقة أن ذلك التنسك لا ينبع من بُعد الضرورات بقدر ما ينبثق عن بعد المحبة عمومًا وعن بعد المخافة أحيانا، فمن اللازم أن نحب الله تعالى بكل ملكاتنا، ثم إن من الأفضل أن يصل المرء إلى السماء وقد فقد أحد أطرافه من أن يُلقى فى الجحيم «خير لك ان يهلك احد اعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم». ويُحتسب للإصلاحيين ظرفان مخففان على الأقل، أحدهما ثانوى والآخر جوهرى، أولهما أن الكاثوليك يتسمون بميول متزيِّدة ضيقة الأفق تؤدى حتمًا إلى رد فعل رجعى[٩٧]، وثانيهما أن المحبة فى تدبير المنظور الإنجيلى تماهى مع الفرحة الفعالة بالحمد، ومن ثم بالسعادة التى تضفيها التقوى والفضيلة. وهذا

٩٧ وهو الخلط بين المتطلبات الجوهرية وبين إنجازات البطولة الأسرارية، وأولهما يتعلق بالخلاص والثانى بمقام الرضوان، وهو أمر قائم فى العالم الإسلامى كذلك رغم الواقعية المطَمْئنة للقرآن الحكيم والسنة، والتى لن يكون الوحى 'بشرى' بدونها. ويبدو أن الخلط المذكور نابع عن احتياج انفعالى إلى المطلقية، والتى تصبح كمية لا كيفية، وتخلط بسهولة بين الشريعة والفضيلة، وتحتفل بالمبالغات التى تتغيا رضا الله تعالى كما لو كان يمكن أن ينحاز تنزه وتعالى إلى تلك الأمور على عواهنها.

المنظور قادرٌ على تعميق المشاعر المعتادة والتعالى عليها، وينتمى إلى نطاق 'السلام' القدسى، لا إلى 'الانفعال' المقدس.

***

ويلزم الحديث عن بعض الاعتبارات حول الاختلافات الطقسية بعد هذه التعميات، وليس من الانضباط القول بأن طقس التناول اللوثرى ليس إلا 'ذكرى' تنكر العلاقة الأنطولوجية بين الكالفاريين والطقس، ولكن البروتستنت الأحرار وأتباع زوينجلى وليس لوثر هم الذين يبخسون سر التناول، فقد كان المصلح الألمانى يؤمن بالحضور الحق للعنصرين، وقد رجع إلى القديس بولس حينما تحدث عن «الخبز الذى نكسره» رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورينثوس ١٠: ١٦. وحين قال «ولكن ليمتحن الإنسان نفسه وهكذا يأكل من الخبز ويشرب من الكأس» نفس المرجع ١١: ٢٨. أى إن الحوارى يتحدث عن 'الخبز' وليس 'مظهر الخبز'، وحتى كالفين يؤكد «أن المسيح عليه السلام ليس أقل حضورًا فى رضوان عطاياه عنه فى رؤيتنا له بعيوننا ولمسه بأيدينا»، ويجسد الحضور الحقُّ عند كالفارى عشاءَ الرب مستقلا عن مسألة التحقق المنقول transubstiation، حيث يمكن أن يُفهَم كتغير فى الجوهر، وهى فكرة مختزلة تمامًا كما أنها مسألة أخرى.

وينتمى طقس التناول اللوثرى فى نهاية المطاف إلى التدبير الشعائرى ذاته الذى تنتمى إليه الصلاة الإسلامية، فهو الحد الأدنى من طقس

التناول الكاثوليكى من منظور محتوى اللطف الربانى، ولكنه أمر آخر من حيث الوعاء أو الصورة، حتى إن الدفوع الكاثوليكية لا تسرى عليه إلا فى سياق الدفاع الكاثوليكى النظرى عن النفس، ويمنح طقس التناول الكاثوليكى ألطافًا تتناسب مع الإمكانات الروحية للقديس برنار مثلا، أما التناول اللوثرى فيقدم زادًا يتناسب مع المؤمن العادى حسن النية بموجب «أن بيت أبى به منازل كثيرة»، وهو بعينه منطلق الصلاة التى هى 'الشعيرة' الوحيدة فى البرانية الإسلامية التى تبرهن على كفايتها الأخروية فى سياقها الدينى. ورغم أن كل الكاثوليك يتناولون ولكنهم ليسوا فى قامة القديس برنار، ويؤدى التعالى على التناول إلى مخاطر ماحقة كما يقول القديس بولس. ولا شك أن لوثر قد أغلق بابًا ولكنه فتح بابًا آخر، فلو هوَّنَ من شأن بركة التناول فقد فتح الباب لمناخٍ روحى بعينه له فرضياته الأسرارية الخاصة شرط أن يتوجه إلى حمية المركزية المسيحية التى قوامها الإيمان، واتباع سلوك ليس 'ثوابا' ولا 'بطولة' ولكنه 'طبيعى' و'إنجيلى'، فالقداسة لا تماهى ببساطة مع 'بطولية الفضائل'، فهى تنطوى كذلك على صيَغٍ تقارب التسليمية quietism حيث يقوم التوازن الأخلاقى مع التأمُّل التوحيدى بدور رئيس[٩٨].

وما يهم حقًّا فى طقس التناول اللوثرى هو أن الخبز يحمل مشيئة المسيح عليه السلام فى خلاصنا، أو هو قد خلصنا بالفعل وهو

٩٨ وقد ذكر لنا ذلك راهب من الكنيسة الشرقية.

ما يصل إلى الشيء ذاته، وشأنه فى ذلك شأن بعض فقهاء المسلمين الذين يضعون النقاط على الحروف فى كل أين، والذى يقارب ميلا رومانيًّا سائدًا، بل يصدّقون المعنى الحرفى للمتون المقدسة[٩٩]، ويقرون بأن لغزًا بعينه حقيق 'بلا كيف'[١٠٠]، ومن هنا كان رفضه لمفهوم التحقق المنقول transubstiation، والذى لا يضيف شيئًا إلى الحضور الحق شأنه شأن الفكرة الغنوصية عن جسدٍ 'ظاهرٍ'، والتى لا تضيف شيئًا إلى ربوبية المسيح عليه السلام.

وربما لزم القول هنا بأن اللوثريين يعتقدون أن هناك تضحية مخلِّصة واحدة فحسب، ولا 'يجدد' طقس التناول الكالفينى هذه الفكرة، ولكنه يحقق للمؤمنين التضحية الفريدة. أما الكاثوليك فعندهم أن كل طقس تضحية جديدة، وهو 'بلا دماء' ونسبى لا شك بالمقارنة بأضحية الدم، ولكن له صبغة التضحية، ويرى البروتستنت فى هذا المفهوم مضاعفة للتضحية، إذ تشكل الطقوس جميعًا تضحية فريدة واحدة، فى حين يرى الكاثوليك أن كل الطقوس 'نسبية' كما أسلفنا القول، وهو ما لا يرضى البروتستنت بموجب اعتقادهم المثالى بوحدانية المسيح عليه السلام ورعبهم من 'الغايات الثانوية' كما قد

٩٩ أى التصديق بكل شيء أو لا شيء.

١٠٠ ومن المهم أن نلاحظ أن إشكالية الشر والمصير المقدر التى لا حل لها فى أديان التوحيد والمنطق الفقهى قد أدت بلوثر والمنطق الأشعرى إلى عقدة مستحيلة، ولم يجدوا لها حلا إلا اللجوء إلى 'إله خارج من آلة' مثل المسرح الإغريقى وهو 'الإيمان'، وهى حركة إرادية وعاطفية بدهيا لكنها استبصار جوهرى كذلك، وهى قادرة فى حالات متميزة على فتح الباب للعرفان.

يقول المسلمون. وإجمالا يمكن أن يضاهَى الطقس الكاثوليكى بصورة شمسٍ تنعكس على مرآة دون أن تدَّعى أنها الشمس، فهى 'تكررها' بشكل مخصوص فحسب، والواقع أن الكاثوليك يبالغون فى ذلك التكرار، رغم أن المواصفات اللاهوتية تغرُب أحيانًا عن الحساسية الدينية، فى حين أن التناول اللوثرى يحاول أن يضاهى أشعة الشمس فحسب لا صورتها. ويمكن تفسير معركة التناول اللوثرية التى لا تحمد بفكرة أن الطقس الكاثوليكى مستقل واقعيًّا عن مثاله الفريد الذى لا ينقسم، إلى درجة أن تحاول استبدال ذاتها به، والواضح أن الكاثوليك لا يملكون قبول هذا اللوم بأكثر مما يملك المسلمون قبول التثليث، ولكنهم يستطيعون فهم أن فيها مقصدًا للطريقة أكثر مما فيها من مقصدٍ للمذهب، أو أن فيها سلوكًا أسراريًّا أكثر من انضباطها اللاهوتى.

ولنكرر مرة أخرى أن الكاثوليكية يبدو أنها نسيت أن جلال أضحية التناول يترتب عليه نتائج عملية بعينها تتعلق بأداء الشعيرة. فالصبغة الملموسة اللازمة لهذا الجلال قد أهملت نتيجة خضوعها لكل أنواع المقاصد والتطبيقات والصيغ العارضة بحيث تصبغها بالدنيوية فى نهاية المطاف[١٠١]، وكما لو كان الإحساس بكرامة الشعيرة قد تركز

١٠١ وتبرهن التجربة على أن 'التناول الأول' للأطفال الذى يُعَدُّ ملزما للكافة ومناسبا للمجتمع سيف ذو حدَّين، فإنها تفيد الأطفال المتدينين فحسب، ولكنها تعرِّض الشعيرة للدنيوية، والتى لن يمكن أن تكون فى صالح الأطفال الذين لا يستحقونها حتى لو كانوا أبرياء نسبيا.

على عناصر التناول فحسب وبخاصة خبز القربان، والذى يُعرَض فى قصعته بتبجيل ولكنه يُعطى لكل من هبَّ ودبَّ وفى أحوال مضحكة. وأيا كان الأمر فإن اللوثريين ينكرون طقس التناول بسبب الفرادة التاريخية والشعائرية للتضحية، كما ينكر الأشاعرة الغايات الثانوية بموجب الأحدية المبدئية لله تعالى، وفى الحالتين تعنت بالنظر إلى فكرة المطلقية.

وربما يحسن قبل أن نستطرد أن نتذكر أطروحة التناول فى الكاثوليكية والأرثوذكسية، فيرى الكاثوليك أن الحضور القربانى للمسيح عليه السلام يتحقق 'بحضور المسيح لا 'بالتحقق المتزامن consubstantiation' ولا 'بالتحقق المنقول transubstatiation' الذى يعنى أن 'مادة الخبز لم تعد موجودة'، ويبررون ذلك بكلمات المسيح عليه السلام بشكل مخلٍّ فى تقديرنا[١٠٢] حيث إن هذه النظرية تدفع بأن 'صورة القربان المادية لا تبقى' حتى من حيث 'خاماتها'. ولا يُقِرُّ الأرثوذكس من ناحيتهم بالتحقق المنقول، أو هم يسلمون بأنه يعنى 'جوهرًا يتغير وعرضًا يدوم'، وكل مقصدهم أن يبقوا على إيمانهم بتعاليم القربان عند القديس يوحنا الدمشقى الذى قال «إن الروح القدس يتدخل ويعمل ما يتعالى على الكلام والأفكار... ولو تساءلتم عن كيفية حدوث ذلك فيكفيكم أنه يحدث بقدرة الروح

١٠٢ فمن حيث المذهب البحت لا ننكر إمكان الملاءمة النفسية لجماعة إثنية بعينها، وهذا النوع من التبرير ينطبق كذلك على الإصلاحيين، ولكنه فى هذه الحالة ليس بمعنى كمى ولا 'إستراتيجية' بعينها ولكن باسم البساطة والكتمان التدينى.

القدس... وأن كلمة الرب حقيقة فاعلة مؤثرة، ولا يمكن أن تُعرَف طرائقها»[١٠٣].

***

وكل من الكاثوليكية والإنجيلية هى ما هى، ونعنى بذلك أن الميل إلى البروتستنتية ليس له صلة عضوية بالمثال الذى حرَّك الإصلاح، وأكثر من ذلك انقطاعًا عن المثال الذى يختاره الإنسان وليس العكس، ولا يكفى تقليد الحركات ولا ارتجالها حتى نتماهى مع المثال الروحى بشكل ملموس يجعلنا متماهين مع المشيئة الربانية. ويمكن أن تشاء السماء بظاهرة مثل التناول اللوثرى، ولكنها يستحيل أن تشاء بلوثرة الطقس الكاثوليكى، فالله عز وجل لا يناقض ذاته العلية فى المستوى الواحد، وكون الله تعالى قد شاء أن تظهر إمكانية الإسلام لا يعنى بأى شكل أنه عز وجل يريد أسلمة المسيحية بأكثر مما يشاء تنصير الإسلام. ويعنى مبدأ تدبير الروحانية بالمثالات أن الصورة ذاتها قد تكون صالحة فى سياق إيمانى واحد وليس فى آخر، اللهم إلا فى ملاءمات تنبثق عن المثال ذاته، وليس من محاولات إنسانية أيًّا كانت.

والتناول اللوثرى غير صالح من منظور المنطق الكاثوليكى، وليس ذلك بموجب تغير الطقس فحسب، بل كذلك لأن المرشد ليس كاهنا، فى حين أن المنظور اللوثرى والبروتستنتى بشكل عام

١٠٣ Expose prciis de la Foi Orthodoxe. IV,13. . وهى ذاتها طريقة تفكير الإصلاحيين.

يرى أنه كاهن بفضل افتراضيته الكهنوتية التى تكمن فى الإنسان بماهيته بموجب شبهه بالرب. وقد حقق المسيح عليه السلام هذه الافتراضية 'بسلطان سماوى'، وهو ما ذكرناه آنفا، وهذا للقول بأن السماء تسمح لهذا السلطان أن يتنزل على المرشد بموجب انتخاب مجتمعه، أو من يفوضه هذا المجتمع، تمامًا كما هو حال الحبر الأعظم فى البابوية الرومانية[١٠٤]. ويجادل البروتستنت بأن التراث قد يسوّغ هذا السلطان ولكنه لا يستطيع أن يخلقه، فالمرشد ليس كاهنًا إلا بمقدار نتائج عمله ex opere operato. ولا شك أن الكنيسة الغربية لم تذهب إلى حد إنكار الوظيفة الكهنوتية غير المباشرة، ولكنها لم تُضف عليها اعترافًا يناهز ما أسبغته عليه الكنيسة الشرقية، ولكنها على العكس تبالغ فى إهماله، وقد أدت عزوبة الكهنة إلى توسيع الهوة بين رجال الدين والعامة، وهو بالتحديد ما تجنبته الأرثوذكسية.

***

ويؤدى بنا ذلك إلى إشكالية أخرى، فما معنى أن الإصلاح يرفض التراث ليقوم على المتون وحدها؟ إنه يعنى أنها مسألة إمكانات روحية من الواضح أنها هامشية وليست أصولية، والحجة هنا هى أن المتون فحسب هى الثابتة اليقينية مطلقا، فى حين أن التراث يدعو إلى الحذر وغالبًا ما يتنوع ويختلف، وهذا أمر واضح فى تنوع الكهانة

١٠٤ وينطبق كذلك على العلماء مع التعديل اللازم، والذين اكتسبوا سلطانهم بالإجازات بموجب احتمال قداسة الإنسان. وينتمى إلى الحقيقة ذاتها ما ذكرناه من أن شعيرة العماد يمكن أن يقيمها فرد من العامة.

وإن شَابَهُ أحيانًا بعض الشكوك[١٠٥]. ويتفق الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستنت على مسألة المتون، ولكنهم يختلفون على التراث، وقد كان الانشقاق المفاجئ فى الإسلام بين السنة والشيعة قائمًا على اختلافهم حول التراث وليس القرآن، ومن الواضح أن الكاثوليك كانوا على صواب فى الحفاظ على منظورهم الأصولى، كما أن المنظور البروتستنتى يناظر بالقدر نفسه احتمال ظهور سياق لاهوتى وأسرارى وأخلاقى من ذاته وليس من خارجه. وقد كان ما قاله المسيح عليه السلام عن 'مفاهيم الإنسان' ينتمى بالضرورة إلى عنصر التراث، فالتلمود تراثى بلا جدال. إلا أن الغياب الكامل للتراث أمر مستحيل، فحتى اللوثرية والكالفينية والكنيسة الإنجيلية جميعًا تراثيون بشكل أو آخر.

ولا نملك فى ذلك السياق أن نسكت عن ملاحظة أن الكاثوليكية يشوبها بيروقراطية المقدسات التى تسير قدمًا بقدمٍ مع مادية المقدسات لو كان للمرء أن يعبر عن نفسه على هذا المنوال، وعلى الخصوص فيما تعلق 'بالرسوم' الرهبانية و'التعاليم' الكهنوتية. أما البروتستنتية فتنوى احتلال بعد إنجيلى أكثر تشددًا، ولكنها تناهض التزيُّدات الكاثوليكية بتزيُّدات جديدة، وليس هناك من يتمتع بتوازن تام فى الحفاظ على الرسالة المسيحية باعتبار كل العوامل إلا الكنيسة

١٠٥ وإلا كان التناول الذى أقره مجلس ترنت المسكونى بلا ضرورة.

الشرقية. وقد نتجت البروتستنتية عن الكاثوليكية، ولا يكاد يسير أحدهما دون الآخر، فهما قطبا خلل التوازن الغربى[١٠٦].

والتراث فى حد ذاته بتعبير آخر خارج الصيغ القصرية يضاهى الشجرة كجذر وساق وفروع وثمار كما ينبغى أن تكون، فكل منها له موسمه، ولا يريد أى منها أن يكون الآخر، وهذا هو ما فهمه تماما الأرثوذكس، والذين انسحبوا من المجمع المسكونى السابع ولم يكونوا راغبين فى سماع شيء عن أى 'عنصرة مؤسسية' لو جاز هذا التعبير رغبة فى الوضوح. ولم يكن الأمر أن بطريركًا لا يستطيع إجراء تعديل ثانوى فى ظروف خاصة إلا بموافقة نظرائه من البطاركة فحسب، فسوف يكون العكس موضع احتجاج بطبيعة الأمور، ولكن لم يكن هناك بطريرك يملك أن يجرى تعديلا جوهريًّا على أمر مثل طبيعة المسيح عليه السلام أو عزوبة القساوسة ويفرضه على نظرائه[١٠٧]، ولم يستطع الغرب الكاثوليكى أن يحقق توازنًا بين

١٠٦ وهناك مثل بين أمثلة أخرى عن 'التراث كمفهوم إنسانى' عن الكرادلة، ففى حين يستقى الأساقفة والبطاركة من الحواريين لا يقول العهد الجديد شيئا عن الكرادلة، وكان العامة فى بداية هذه البابوية يتمتعون بهذه الكرامة، وقد اقتصرت على الأساقفة والقساوسة والشمامسة الذى يحيطون بالبابا بعد القرن الحادى عشر، وفى القرن الثالث عشر تلقى كل كاردينال لقب الأسقف مع قبعة حمراء، وفى القرن السابع عشر تلقى الكرادلة لقب تشريف 'النيافة'، ويتسم كل ذلك بصبغة إمبراطورية وليست قدسية بموجب مبدإ 'فى كل مكان ودائما لكل الناس' quod ubique, quod smper, quod ab omnibus creditum est'. وبعد أن قلنا ذلك فإننا لا نلاحى أن مثل هذه المؤسسة قد تكون لازمة للعقلية الرومانية اللاتينية بأكثر مما نلاحى طرائق العناية الربانية.

١٠٧ وقد يمكن أن تحتل مسألة طبيعة المسيح عليه السلام موضعها بين 'الآراء اللاهوتية' الممكنة، ويبرهن التاريخ على أنه لم يكن هناك مبرر فى فرضها بالطغيان على الكنيسة بكاملها.

مبادئ النمو والحفاظ على التراث نتيجة عدم الاستقرار فى خضم المغامرات والتجديدات للعقليات الرومانية والجرمانية والكلتية الغربية، وبمعنى آخر أنه احتاج إلى مؤسسة تقر نيافة المبدإ الأول على الثانى[١٠٨]، والذى يضفى 'التراثية' على إمكانية إشكالية بذاتها، وهكذا يمكن القول بأن البابوية كانت من قبيل العناية الربانية رغم ضرورتها الغامضة[١٠٩]، لكن ظاهرة البروتستنتية تمتع بالتبرير ذاته بشكل ثانوى على الأقل، وهو ما يعنى القول بأن غموض البابوية قد تمخض عن رد الفعل البروتستنتى وتحزُّب الغرب اللاتينى.

***

وأحد الصفات العظيمة التى تَشارك فيها الكنيستان الكاثوليكية والأرثوذكسية هى حاسة المقدس، والتى يُعَبَّرُ عنها كهنوتيًّا وجماليًّا فى قُدَّاسات جليلة، وتتركز هذه الحاسة فى البروتستنتية فى المتون والصلوات فحسب، وهو ما يترتب عليه إفقار عظيم لا للفرد بالضرورة ولكن للمجتمع، والحقُّ أن الكنيسة الإنجيلية أو الكنيسة

١٠٨ ولم يكن قرار البابا بيوس الخامس الذى يتعلق بالتناول تجديدا بل كان وضعا للأمور فى نصابها، وكان الخطل كامنا فى فوضى سابقة وليس فى الإجراء المحافظ للبابا.

١٠٩ وقد جاء فى إنجيل متى «وأما أنتم فلا تدعوا سيدى لأن معلمكم واحد المسيح وأنتم جميعا إخوة، ولا تدعوا لكم أبا على الأرض لأن أباكم واحد الذى فى السموات، ولا تدعوا معلمين لأن معلمكم واحد المسيح». ٢٣: ٨-١٢ وقد وُضِعَ البابا بشكل شبه مطلق فوق إخوانه الأساقفة وسمى 'الأب المقدس'، ثم إن هناك كذلك 'دكاترة الكنيسة'، وكل هذه الأمور مخالفة للفقرة التى أوردناها من الإنجيل، وتعتبر ظروفا مخففة لتفسير احتجاج الأرثوذكس واللوثريين على البابوية كما طرحت ذاتها، وقد كانت البابوية هى حصان طروادة بمعنى معين حيث سمحت بروح التجديد أن تخلل الكنيسة.

العليا قد حافظت على حاسة المقدس، ولم يكن لوثر نفسه عديم الإحساس بها، لكن الكالفينية هى التى حقنت أخلاقية متزمتة بدلا منها، أما البروتستنتية الليبرالية التى هى منتج نمطى من منتجات القرن العشرين فقد ضيَّعت كل شيء فى نهاية المطاف، وهو ما تفعله الحداثة الكاثوليكية أيضًا بلا هوادة. وأيا كان الأمر فقد بدَّلت الإنجيلية الأصلية حاسة المقدس بحاسة البطون مما ترتب عليه نتائج نفسية مشاكلة، فمن ذا الذى يجرؤ أن يقف 'بالحق والروح' أمام الرب بعيدًا عن تلك التبدلات التى نتحدث عنها؟

***

وقد قيل إن الإصلاح البروتستنتى قد أدى إلى تحطيم الصور المقدسة. ولا شك أنه تسبب فى فراغ بعينه، رغم أن البلاد الجرمانية مليئة بالمعابد التى تعد امتدادًا للأشكال القوطية، ولكن هل يزيد ذلك الفراغ عن رضوان زائف للنهضة وخاصة فى الانتشار المزعج لطراز الباروك؟[١١٠] والحقيقة أن 'التحطيم' البروتستنتى يسير قدمًا بقدمٍ مع 'التحطيم' الكاثوليكى، مما أدى إلى الإنكار والإفقار من ناحية، وإلى الرفض والتزييف من ناحية أخرى.

ولم تكن الطرز الرومانية والبيزنطية والقوطية مجرد مراحل فى سلسلة لا محدودة من 'التطور'، بل كانت تبلورات بليغة لصيغ

١١٠ وقد كان ذلك رد فعل عاطفى على البرود الوثنى للنهضة. وقد وصف البعض طراز الباروك بأنه 'طراز البهجة' فى حين أنه حزين نتيجة شبهه بالحلم، وهو واقعية فارغة مغرورة فى أكاذيبها وبلاهتها، وتشهد أزياء تلك الفترة على الانحراف ذاته.

فن مسيحى[١١١]، وقد مرَّ حين من الدهر كانت فيه كنيسة بازيليكا قسطنطين فى روما قبلة عالم المسيحية الغربية، ثم خطرت للبابوات فكرة كارثية لهدم تلك الجوهرة الجليلة من الفن الشعائرى لكى يبنوا قصرًا إمبراطوريًا مزيجاً وعملاقًا وثنيًّا ليزينوه بأعمال رخام طبيعية تعبر عن جنون عظمة العصر[١١٢]، وقد كان فن النهضة يجبر على الإعجاب به، ولم يجرؤ أى من البابوات أن يحطم أثرًا لبرامانتى أو ميكيلانجلو، ومن ثم فرض قلة التميز التى لا تتوقف عند حدود الجماليات، وظلت ثمارها السامة تقطف حتى اليوم. وقد كان التعبير العام عن هذا التسمم هو ما نسميه 'جنون التحضر' الذى يحط بالأديان بفعل الأيديولوجية وفكرة التطور اللامحدود، حتى استحال التميز بين المسيحى و'المتحضر' بالمعنى الضيق العبثى للكلمة، وقد كان المسيحيون الشرقيون فى ذلك ضحية للمسيحيين الغربيين خاصة منذ عهد بطرس الأعظم، وعلى كلٍّ لم يكن البروتستنت هم المسئولين الوحيدين عن الانحراف الحداثى حتى لو قيل صوابًا إن الكالفينية تنحاز إلى الصناعة، لكن ذلك لا يُنقِص من حقيقة أن الانحطاط قد بدأ من النهضة، وأن البروتستنت لم يشاركوا فى هذه

١١١ والحقُّ أن هناك 'استيفاءً وتفصيلًا' لا 'تطورا'، فبمجرد أن تتجلى 'الفكرة' بكمالها فإن الطراز ليس عليه أن يتغير رغم التنوع الممكن والضرورى. وليس فى الفن الشعائرى تطور لا محدود، شأنه شأن علم الأحياء، فالنمو يتوقف بمجرد تحقق الفكرة بكاملها.

١١٢ وحيث كان ثمن هذا المبنى البشع بيع صكوك الغفران ومعها الحاسة الأخلاقية والبركة.

البداية[١١٣]. وذكرنا لهذه الأمور لا يتغيا تضخيم المسألة التاريخية التى تظل خارج موضوعنا، بل لمجرد منع تحيزات التراثيين المؤمنين بمبادئهم ولم يتح لهم فرصة لمراجعة نتائج بعض أفكارهم المعقولة وغير الكافية فى آن. وعلى كلٍّ فلا يمكن أن تعترض أية كنيسة على اقتناء ما يمكن أن يسمى بمنتجات 'العبقرية الإنسانية' سواء أكانت فنية أو أدبية أو علمية أو تقنية وحتى لو كانت سياسية، إلا أن السعى كان حثيثًا لكى تُنسب إلى 'العبقرية المسيحية' بلا تمييز ولا خيال حيث تتهدده الأسرار.

وبعد اعتبار كل الأمور فلا زال علينا ملاحظة أن 'التحضر' مرادف للتصنيع، وجوهر التصنيع هو الماكينات، والماكينات تنتج سلعًا وتقتل نفوسًا فى الآن ذاته[١١٤]، فضلاً عن عيوبها العملية ومخاطرها على المدى الطويل، وهو أمر معروف. وقد قبل الدين الماكينات وكاد أن 'ينصِّرها'، وهو يكاد يهلك من آثارها سواء أكان عبثًا أم نفاقًا أم استسلامًا وانتحارًا. ويبدو أن الناس تؤمن أن هناك خطيئتين فحسب هما الكفر والدنس، وليس الماكينة كافرة ولا دنسة، ولا يبقى عليهم إلا رشها بالماء المقدس دون تأنيب من ضمير.

١١٣ ثم إن الثورة الفرنسية قد اندلعت فى بلد كاثوليكى، وقد سبقتها حركة الموسوعيين.

١١٤ والآلات التراثية مثل المنسج على سبيل المثال تمتاز عن الماكينات المعاصرة من حيث إنها تدمج البساطة المفهومة بالرمزية الجمالية الفعالة، وهى أمور جوهرية للإنسان الطبيعى، وليس فى الماكينات الحديثة من هذا شىء، وبدلا من أن تخدم الإنسان وتسهم فى رفاهيته فقد استعبدته وحرمته من إنسانيته.

***

وقد تفجر الإصلاح فى عصر النهضة وانتشر كالزوبعة ولا زال زخمه مستمرًّا حتى الآن، وهو ما يسمح لنا بتطبيق حجة جماليل على الظاهرة البروتستنتية من أن الحركة الدينية التى لا تنبثق عن الرب لن تدوم[115]. ولا مناص من أن تفقد الحجة كل قيمتها بدهيًّا لو طُبِّقت على أيديولوجية دينية زائفة سواء أكانت فلسفية أم سياسية، ففى هذه الحالات تكون أسباب نجاحها أمورًا مختلفة تماما، فهى لا تنبثق عن قوة مثال روحى، بل بإغراء الخطيئة وتهافت الإنسان.

وتنطوى البروتستنتية أو تكاد على مسيحية ثالثة، ولذا كانت أهميتها بالغة للعالم الغربى، ولا نملك أن نمر عليها فى صمت فى سياق التفكير فى الأديان والملل والروحانيات. ولنلاحظ أن مجلس ترنت وحركة مناهضة الإصلاح الكاثوليكية لم تكن ممكنة فى غيبة الإصلاح، وتبرهن قابلية البروتستنتة للتسخير على نسبية مشروعية تلك الحركة النشطة التى ليست مطلقة ولكن فيها الكفاية من الناحية التدينية، والتى لولاها لما كان على الكنيسة الرومانية أن تجد وازعًا كافيًا على النهوض من كبوتها لتبنى نفسها من جديد[116]. وقد نتج عن هذا الانقسام فى قلب

١١٥ وليس تعنت كالفين المناقض لكرم لوثر حجة على الإصلاح، فلم يكن كالفين هو من ابتكر محاكم التفتيش، وعلى كلٍّ فما يهمنا هنا هو المناخ البرانى الصورى الذى لا سماحة فيه.

١١٦ ومن الوقائع المثيرة أن آباء مجلس ترنت قد أقدموا على إدانة لوثر على وجه الخصوص، وربما كان ذلك أمرا ضروريًّا لكيان المجلس، ولكنهم فضَّلوا ألا يغلقوا باب 'الحوار' بشكل نهائى، وهو ما له مغزى رمزى وعملى.

المسيحية الغربية ظروف مواتية للسقوط النهائى للغرب، ولا يغمط ذلك شيئًا من المعنى الإيجابى لظاهرة البروتستنتية، ولكنه يبين أن نسيج السلب والإيجاب هو جزء من التدبير الغامض العبقرى للعناية الربانية. وقل مثل ذلك عن الكاثوليكية بدهيا، والتى أسهمت بعض جوانبها فى تأسيس العالم الحديث، ولا يغمط ذلك أيضًا صفتها كرسالة دينية عظمى وحضارة تراثية، ومن هنا كانت حسناتها على مستوى التعقل المُلهَم والفن الشعائرى والقداسة.

***

وعلى سبيل التناقض تنطوى البروتستنتية على ميل إلى الجوانية والبرانية فى الآن ذاته أى للاستبطان والاستظهار، فقد نزع لوثر إلى إرجاع كل شىء إلى الباطن فى موعظته «وعندما تصلى فادلف إلى خلوتك، وحينما تغلق بابك فصلِّ للآب الذى فى سرِّك» [١١٧]، ولكنه فى الآن ذاته يهدف إلى أن يختزل كل شىء إلى ما كان 'طبيعيًّا بشكل يفوق الطبيعة'، ألا وهو فقهية الإنسان بما هو، خاصة كل مَن تلقى العماد «وأنتم جميعا إخوة». ويفتح غنوصى ويتنبرج الباب فى الأولى لاحتمالات جوانية بعينها حسب طبيعة الأمور، ويغلق الباب فى الثانية فى وجه نمط معين من القداسة يقوم على فكرة 'الفروسية' و'بطولية الفضائل'، وهى فكرة صحيحة فى حد ذاتها، ولكنها تصبح زائفة حينما تتغيا اختزال قداسة من هذا النوع

١١٧ والخلوة هى القلب بتعريف الهسيكاست.

فى جدل عن كل شىء يتعلق بالتسليمية والغنوص. وعلى كل فقد استلهم لوثر كلمات المسيح عليه السلام للسامرى بألا يتعبد على جبل جرزيم ولا فى المعبد بل «فى الروح وفى الحق»، وقد كان يريد محو ظواهر التعبد بقدر الإمكان دون أن يكون متزمتًا مثل كالفن، وكما لو كان التعالى لا يحتمل البطون، ولكنه حقق فى الوقت ذاته رغبة فى الجوانية، وهو تناقض تجلى فى الأميدية والشيعية. والواقع أن اللاصورى أو 'الفراغ' أو 'الغيب شونيا' وسيلة إلى ما يفوق الصور وإلى الرضوان كما فهمه القديس برنار تمامًا حينما أفرغ كنائسه من كل الصور والزخارف، وكما فهمها رهبان الزن بالدرجة نفسها حينما جعلوا من العرى عن الزخرف فنًّا 'للفراغ'.

ويتصل بمسألة 'البرانية التى تميل إلى الجوانية' واقع أن الإصلاح الذى انطلق من دين تنسكى قد 'أعاد اكتشاف' احتمالات الجنس الروحية، ويطابق ذلك فى البوذية وهى تنسكية كذلك حينما تزوج شيرنان الراهب وأباح الزواج فى طريقته جودو شينشو[118]. ولم تكن السمة القدسية للجنس غائبة عن اليهودية ولا الهندوسية اللذين انبثق عنهما الدينان التنسكيان المذكوران سلفا، ولم تكن اليهودية ولا الهندوسية غافلة عن قيمة التنسك الذى يحتفظ بحقوقه فى كافة

١١٨ ولا يغيب عنا واقع أن الكاثوليكية قد شهدت ازدهار الأسرارية 'الشبقية erotic' للفرسان والتروبادور وصرعى الغرام، كما أن البوذية التنتارية قد شهدت سمات مشاكلة، ولكن باختلاف بيِّن فى محمولها.

الأديان[119]. وقد جبل الإنسان بطبيعته على الانزلاق إلى الظاهر، ويحتاج إلى جرح يعيده إلى 'مملكة الرب بداخله' دون التغاضى عن الواقع المكمل فى أن المتأمل فحسب هو الذى يدرك آثار الربانى فى الجمال الظاهر، وهو ما يصل إلى القول بأن هذا الجمال فيه قدرة على جعله يستبطنه بالاتساق مع فكرة الذكرى الأفلاطونية. وهو ما يعنى أن غموض الإنسان هو غموض العالم، فكل شىء يشهد على وجود الله تعالى مباشرة أو بلا مباشرة أو بكليهما معا، ولكن ليس هناك ما هو الله تنزه وتعالى، وهكذا يمكن لكل شىء أن يقربنا إليه سبحانه أو يبعدنا عنه عز وجل. وكل دين يقصد أن يتقدم بحلول هذه الإشكالية بالاتساق مع تدبيره النفسى والأخلاقى والروحى المخصوص.

***

وقد سألنا أحدهم[120] لماذا لا تشتمل البروتستنتية على طريقة للصلاة المجهورة حيث إنها تجلٍّ للمثال الربانى للأميدية إجمالا؟ والحقُّ أن هذه الصيغة فى الصلاة لم تنبع بذاتها من المثال الربانى ولا هى تعنى هذا المثال. ولكنها بالحرى تركيز على الإيمان والمداومة على الصلاة،

١١٩ وقد انبثقت طائفة الجوهر التنسكية عن اليهودية، أما عن الهندوسية فهى فريدة فى أن بنيتها التصنيفية وسعتها الميتافيزيقية قد مكنتها من تفعيل أية إمكانية روحية بشكل مستقل بصرف النظر عن كل العداوات التى تقوم فى سياق دينى.
١٢٠ راجع كتابنا 'المسيحية والإسلام، مقالات فى التوفيق الجوانى بين الأديان'، فى باب 'مسألة الإنجيلية'.

والحقُّ أن العنصرين موجودان فى الإنجيلية الأصيلة.

وقد سُئِلنا كذلك عن التجانس الصورى الذى يسم الأديان الأرثوذكسية، والحقُّ أن البروتستنتية لو كانت لا تشتمل على تجانس فإن فروعها الثلاثة العظمى متجانسة كل على حدة فى اللوثرية والكالفينية والإنجيلية. وكذلك الحال فى كل من الكنائس القديمة التى يتجانس كل منها على حدة، فى حين أن المسيحية ككل ليست متجانسة شأنها شأن الأديان الأخرى، وينطوى كل منها على جناحين على الأقل فى تعارض وتنابذ.

وقد قال المسيح عليه السلام «حين يجتمع اثنان أو ثلاثة باسمى فإنى فى وسطهم»، وقد يكون بين كافة احتمالات المعنى فى الآية احتمال أن يكون الاثنان هما الكاثوليكية والأرثوذكسية، ويكون الثالث هو الإنجيلية. والحقُّ أن المسيح عليه السلام كان يمكن أن يقول 'حين يجتمع ثلاثة' بحيث يضعها جميعًا على مستوى واحد، ولكنه قال 'اثنان أو ثلاثة' مما ينم عن احتمال نوع من اللاتساوى، ولكن فى إطار الشرعية الدينية، واللاتساوى يتعلق بالكمال أو الرضوان، فى حين تتعلق الشرعية بمحبة المسيح عليه السلام والأصالة الروحية التى تعنى الأخوة رغم الاختلاف.

ليست العذراء المباركة منفصلة عن الكلمة المتجسدة كما لا ينفصل اللوتس عن البوذا، وكما لا ينفصل القلب الذى وسع الله تعالى عن الحكمة الباطنة. ويقوم على اللوتس طريق أسرارى كامل فى البوذية يتواصل مع الصورة السماوية ذات الجمال الفائق والفصاحة البالغة، وهو جمال يشاكل وعاء قربان الحضور الحق ويجسد الأنثوية الربانية التى هى مريم العذراء عليها السلام. وهى 'زهرة الأسرار Rosa Mystica' التى جسدت اللوتس السماوية من جانب بعينه، كما جسدت الإحساس بالقداسة، وهى مقدمة لازمة لاستقبال المقدس.

***

وقد كان أحد الأسماء التى أطلقها عوام مدينة لوريتى على العذراء المباركة 'عرش الحكمة Sedes Sapientiae' كما استنتج القديس بطرس دامين فى القرن الحادى عشر «أن العذراء المباركة هى ذاتها العرش الذى أشار إليه سفر الملوك»، أى عرش النبى الملك سليمان عليه السلام، والذى قالت عنه التوراة والتراث الرابينى أنه كان الحكيم بلا مراء[١٢١]. ولو كانت مريم عليها السلام هى عرش الحكمة فذلك

١٢١ ولو كانت التوراة قد أدانت سلوكه فقد كان ذلك ناتجا عن اختلاف المستويات، حيث كان منظورها ناموسيا برانيا، ولم يكن بموجب خطإ باطن من ناحيته. وقد تجلت فى سليمان عليه السلام أسرار 'الخمر' و'السُّكْر' كما بدا فى نشيد الأنشاد وفى أعماله التى لامته

أولا لأنها أم المسيح عليه السلام باعتباره الكلمة 'حكمة الرب'، ثم بموجب طبيعتها ذاتها التى نتجت عن كونها 'عروس الروح القدس' و'الشفيعة'[١٢٢]، وهى بذاتها جانب من الروح القدس بصفتها الشريك الأنثوى أو جانبه الأنثوى، وهى عند العرفانيين 'الروح الربانية Divine Pneuma'. وتقول ترنيمة بيزنطية 'إن العرش يقيمه العلى القدير'. وقد تماهت مريم عليها السلام واقعيًا بالحكمة الربانية Sophia كما تشهد التفاسير المريمية فى التسبيح للحكمة فى التوراة[١٢٣]، ولم يكن لمريم موضع فى التجسد ما لم تحمل فى ذاتها طبيعة الحكمة التى تجسد.

ويحسن أن نتذكر هنا أن حكمة سليمان عليه السلام قد جمعت بين الموسوعية والميتافيزيقية وكذلك العملية، وقد كانت سياسية وأخلاقية وأخروية من الجانب العملى. وقد كانت أكثر من ذلك فى آيات بعينها من التوراة[١٢٤] وليس من سفر الأمثال وكتاب الحكمة

عليها التوراة، ولكن سليمان كان يمكن أن يقول ما قاله أبوه داود عليهما السلام «ذكرت فى الليل اسمك يارب وحفظت شريعتك» المزامير ١١٩: ٥٥.

١٢٢ ودون أن يغرب عنا أن جسد المسيح عليه السلام ودمه هما جسد مريم العذراء ودمها، حيث لم يكن له أب إنسانى.

١٢٣ «منذ الأزل مسحت منذ البدء منذ أوائل الأرض* إذ لم يكن غمر أبدئُت إذ لم تكن ينابيع كثيرة المياه* من قبل أن تقررت الجبال قبل التلال أبدئت» الأمثال ٨: ٢٢-٢٤ وكذلك الآيات التاليات لها.

١٢٤ وهذا هو ما يحو النقاد المحدثون إلى الجدل فيه، إلا أن حكمة سليمان كانت عملية وموسوعية وإلا ما أمكن تفسير الآيات التالية عن الحكمة «فهى نَفَسُ القدرة الربانية، وبركة نقية تسرى من عظمة كلّى القدرة، فلذلك لا يشوبها شىء نجس، لأن النور يعقبه الليل، أما الحكمة فلا يغلبها الشر. ٢٢ فإن فيها الروح الفهم القدوس المولود الوحيد ذا

فحسب، ولكن كذلك فى نشيد الأنشاد، وهو الذى يجله القباليون بشكل خاص.

أما عن 'حكمة مريم الربانية' فهى أقل تنوعًا لأنها لا تحتوى على عوارض بعينها، ولا يمكن أن تكون موسوعية ولا 'أرسطوطاليسية' لو جاز التعبير، فالعذراء المباركة تعرف وتريد أن تعرف ما يتعلق بطبيعة الله عز وجل وأحوال الإنسان، وعلمها ميتافيزيقى وأسرارى وأخروى بالضرورة، ولذلك ينطوى فيه فرضيات كل علم ممكن، مثل النور الواحد الذى لا لون له، وينطوى على كل ألوان الطيف. وهنا يحسن أن نلاحظ أن مريم جالسة على عرش سليمان عليهما السلام، حتى إنها تماهى مع هذا العرش[١٢٥] والسلطان الذى تمثله،

المزايا الكثيرة اللطيف السريع الحركة الفصيح الطاهر النير السليم المحب للخير الحديد الحر المحسن. ٢٣ المحب للبشر الثابت الراسخ المطمئن القدير الرقيب الذى ينفذ جميع الأرواح الفهمة الطاهرة اللطيفة. ٢٤ لأن الحكمة أسرع حركة من كل متحرك فهى لطهارتها تلج وتنفذ فى كل شىء. ٢٥ فإنها بخار قوة الله وصدور مجد القدير الخالص فلذلك لا يشوبها شىء نجس. ٢٦ لأجل ضياء النور الأزلى ومرآة عمل الله النقية وصورة جودته. ٢٧ تقدر على كل شىء وهى واحدة وتجدد كل شىء وهى ثابتة فى ذاتها وفى كل جيل تحل فى النفوس القديسة فتنشئ أحباء لله وأنبياء. ٢٨ لأن الله لا يحب أحدا إلا من يساكن الحكمة. ٢٩ إنما أبهى من الشمس وأسمى من كل مركز للنجوم وإذا قيست بالنور تقدمت عليه. ٣٠ لأن النور يعقبه الليل أما الحكمة فلا يغلبها الشر».حكمة سليمان ٧ : ٢٢-٣٠ الأسفار القديمة. «إنها تبلغ من غاية إلى غاية بالقوة، وتدبر كل شىءٍ بالرفق». نفس المرجع، ١:٨ . وإذا لم تكن حكمة التوراة عملية وموسوعية فلن يكون هناك مسوغ لتماهيها مع العذراء المباركة، ولا تَمَاهت العذراء مع عرش سليمان عليهما السلام .

١٢٥ ويبدو أن اللاهوتيين لا يدركون 'الإصلاح' الهائل الذى يتمخض عن هذا الارتباط بعرش الحكمة الحى وبالتالى بالكلمة، وهو من منظور سليمان عليه السلام إما كان عميق الغور أو لا معنى له.

وليس هذا حقًّا إلهيًّا فحسب، بل هو كذلك حق إنسانى، وبمعنى أنه من تراث داود عليه السلام، وهى وارثة وملكة بنفس الكيفية التى يُعتَبَرُ بها المسيح عليه السلام. ولا يملك المرء إلا أن يتفكر فى ذلك عندما ينظر إلى أيقونات العذراء الرومانيسكية جالسة على عرش ملكى وهى تحمل الطفل يسوع، ومعظم هذه الأيقونات يشوبها جلافة فنية ولكن بعضها من روائع الأعمال[١٢٦]، وتوحى ببلاغتها القدسية لطف وجلال الحكمة العذرية وكذلك عدلها، وتشهد تسبيحة مريم عليها السلام the Magnificat على هذا حينما تؤكد بأسلوب المزامير «أن الحق ينتصر vincit omnia Veritas».

ويقول سفر الملوك الأول «وعمل الملك سليمان مائتى ترس من ذهبٍ مطرّق خص الترس الواحد سِتمائة شاقل من ذهب مطرّق وثلاثمائة مجن من ذهب مطرّق خص المجن ثلاثة أمْناءٍ من الذهب. وجعلها سليمان فى بيت وعر لبنان، وعمل الملك كرسيا عظيما من عاج وغشاه بذهب إبريز، وللكرسى ست درجات وللكرسى رأس مستدير من ورائه ويدان من هنا ومن هناك على مكان الجلوس وأسدان واقفان بجانب اليدين، واثنا عشر أسدا واقفة هناك على الدرجات الست من هنا ومن هناك، لم يُعمَل مثله فى جميع الممالك».

١٢٦ ولم تكن الشعوب الجرمانية تعرف شيئا عن الفنون التشكيلية، ولم يزاول اليونانيون والرومان إلا الطبيعية الكلاسيكية، وقد واجه الفن المسيحى فى العالم اللاتينى على الأقل مصاعب جمة فى التسامى على هاتين اللاشيئيتين، أما فى العالم البيزنطى فقد استطاع فن الأيقونة أن يهرب من تلك المزالق.

١٠: ١٨–٢٠. ونتحدث أولا عن رمزية الحيوانات، فهى تعادل قوة دفاعية جسيمة تنظر إلى الأمام، أو الخيال الذى يجسد والذاكرة التى تحفظ، وتمثل المنعَة والعزة، وتصفها الخيمياء بأنها الشمس والقمر. وهناك كذلك رمزية المواد، فالعاج جوهر والذهب إشعاع، أو أن العاج مادة ترتبط بالحياة، وهى 'جسد الحق المتجرد'، والذهب 'رداء' يستر السر ويكشف الجلال.

وترمز الدرجات الستُّ للعرش إلى 'ملامس الحكمة'، وقد فطر العالم فى ستة أيام وهو رقم التجليات الكلية. أما المنظور الميتافيزيقى الأصولى أو الأسرارى أو هى الدارشانات فى التراث الهندوسى فهى ستة عددا، وسر الجمع ناتج عن حاصل ضرب رقمى اثنين وثلاثة، والأول زوجى والثانى فردى، أى شفع ووتر، وهما تلخصان كافة الاحتمالات العددية[١٢٧] بالمعنى الفيثاغورى لا الكمى. والدلالة الروحية لرقم اثنين هى التكامل بين 'الكمال الفاعل' و'الكمال القابل' بتعبير الطاويين، أما رقم ثلاثة فيرمز إلى صيغ البنية الروحية وهى 'المخافة' و'المحبة' و'المعرفة'، ويحتوى كل منظور منها على جانب فاعل وجانب قابل، أو جانب حركى وجانب سكونى. وتكشف معانى الاتجاهات الستة فى الفضاء عن محتويات الحكمة و'مقاماتها'. فيرمز الشمال إلى النقاء الربانى والزهد فى الدنيا،

١٢٧ وهذا ما يبرهن عليه الفضاء، فله ثلاثة محاور ولكنه ينطوى على ستة مبادئ ذاتية نتيجة تعارض الأقطاب، وهذه البنية انعكاس أو تطبيق لبنية الكون الكلى.

ويرمز الجنوب إلى الحياة والحب والخير بالمعنى الإنسانى، واليقين بالله والرجاء فى رحمته، ويرمز الشرق إلى القوة والنصر، وإلى النضال الروحى على الجانب الإنسانى، ويرمز الغرب إلى السلام والرضوان والجمال، وإلى الرضا الروحى والسكينة القدسية على الصعيد الإنسانى. والسمت هو الحقُّ والسعة والتعالى، وهو كذلك التمييز والمعرفة، والنظير هو القلب والعمق والبطون كما أنه الاتحاد والقداسة. ويعيدنا هذا التعقيد إلى الأبعاد الكونية والموسوعية لحكمة سليمان عليه السلام، والتى تسمح بإطلالة على التفرعات التى تتجلى بين السمت والنظير، أى بين الألِف والياء من الاحتمالات الكونية.

ويمكِّنا ما تقدم من تمديد تحليلاتنا للأرقام السليمانية إلى حدٍّ أبعد بالمخاطرة بالخروج عن السياق وإثارة إشكاليات جديدة، ولكن ذلك لا يهم حيث إن التدقيق قد يكون مفيدا، فمحاور 'الشمال والجنوب' و'الشرق والغرب' و'السمت والنظير' تناظر 'السلب والإيجاب' و'الفاعل والمنفعل' و'الموضوعى والذاتى' على التوالى، وهى تلخص العلاقات الكونية الرئيسة وتشكل الرمزية الأصولية للأبعاد الثلاثة للفضاء، وهى الطول والعرض والارتفاع، فلو نظرت إلى الشرق فسوف يكون الشرق 'أمامك' والغرب 'وراءك' والجنوب 'يمينك' والشمال 'يسارك'. ويبقى السمت والنظير معصومين، وهما يرمزان أيضا إلى مبدإ تناقض التجليات، فالسمت بالنسبة إلينا هو

'الموضوعى' بموجب التعالى، والنظير هو 'الذاتى' لأن الدنيا أمام وجه المطلق هى أنفسنا وما نحن إلا الدنيا. لكن النظير قد يرمز كذلك إلى 'العمق' و'البطون'، وبالتالى إلى الذات العلية، وفى هذه الحالة يتخذ السمت مظهر 'الانعكاس' للانهائية مايا والإمكانات المتجلية اللانهائية، وبالطريقة نفسها تتجلى الشجرة من الجذور وتتفتح فى عرش الأوراق وبه.

ويُعرَّف الفضاء بدهيًّا بعنصرين مبدئيين، وهما النقطة أو المركز الذاتى والامتداد، ويعبران عن قطبى 'المطلق' و'اللانهائى'، كما يحتوى الزمن على العنصرين ذاتهما فى اللحظة أو الحاضر والدوام[١٢٨]، ويناظر رقم ثلاثة الضمنى فى رقم ستة مركز الحاضر، ويمثل رقم اثنين الضمنى فيها الامتداد والدوام، ويرمز الثالوث وليس الوحدة إلى مركز الحاضر، ذلك أن اعتبار الوحدة هنا مقصور على احتمالاتها وبالتالى إمكانية التجليات الكونية، ويرمز رقم اثنين إلى تحققات ذلك التجلى[١٢٩]. وقد كان ذلك طريقة لطرح التفسير 'الفيثاغورى' لرقم ستة، وبالتالى إلى دور الأرقام فى الحكمة المتكاملة.

١٢٨ ويمكن الإشارة من منظور مختلف تماما إلى أن رقم ثلاثة يشير إلى الفضاء الذى له ثلاثة أبعاد بشكل أخص، بينما يتعلق رقم اثنين بالزمن الذى يشكل بعداه الماضى والمستقبل، ودون أن نذكر الدورات الرباعية التى ينطوى عليها الدوام، والتى ليست إلا تضعيفا لرقم اثنين.

١٢٩ والواقع أن رقم ثلاثة لا يرمز إلى المطلقية ذاتها كما يرمز إليها الرقم واحد، ولكنه يرمز إلى الاحتمالية أو الافتراضية التى ينطوى عليها المطلق بالضرورة.

وتكمن الرسالة الروحية الأولية لرقم ستة فى 'المخافة' و'المحبة' و'المعرفة'، أو فى العدل واللطف والجوهر، ومن ثم فى الكمال 'الفاعل' و'المنفعل'، أو الحركى والسكونى. ويمثل هذا المخطط صيغ التسامى الإنسانى ومن قبله صيغ التنزيل الربانى، ويسعى اللطف المخلِّص نحو الإنسان بدرجات السلم الست للعرش، والحكمة واقعيًا هى 'فن' الفكاك من أصفاد الوهم بالذكاء أولا ومن ثم بالإرادة، وتحتوى على معرفة 'الخير الأسمى' ثم تلاؤم الإرادة مع هذه المعرفة، ولا ينفصل كلاهما عن اللطف المخلِّص.

وليست مايا الربانية أو الأنثوية الربانية هى ما يعكس ويخلق فحسب، بل هى كذلك ما يجذب ويحرر. والعذراء المباركة تجسد بصفتها 'عرش الحكمة' هذه الرحمانية التى تتنزل نحونا، والتى نحملها فى جواهرنا ذاتها سواء أعرفنا أم لم نعرف، وهذه الاحتمالية أو الفرضية بالتحديد هى التى تجعل الحكمة تتنزل علينا، فعرش الحكمة الباطن هو قلب الإنسان.

الْجُزْء الثَّالِث
الْإِسْلام

لا بد أن نطرح هذا المذهب مرة أخرى حتى نقدم موضوعنا[١٣٠]، فالمبدأ الأسمى هو واجب الوجود والخير الأسمى، وهو الوجود من حيث حقيقيته، وهو الخير الأسمى من حيث إيجابيته أو احتمالاته الكيفية، فهو ما هو، و﴿ليس أحد صالحًا إلا واحد هو الله﴾. وينبع من 'واجب الوجود' 'ممكن الوجود' والذى قد يكون وقد لا يكون، وهو الوجود ذاته، وتنبع كل الصفات المتجلية من الخير الأسمى وهو سببها الوحيد أو جوهرها.

والخير الأسمى هو المطلق، ولذا لا بد أن يكون كذلك لا نهائيا، كما أنه ينطوى على ثلاث 'صيغ ربانية'، هى الذكاء وكلية القدرة والخيرية، وتماهى الخيرية مع الجمال والرضوان، وتشارك جميع الصيغ فى المطلقية واللانهائية وتُفَتِّحُ احتمالاتها.

وقد أشرنا أكثر من مرة إلى الفكرة الأوغسطينية عن أن الخير الأسمى يوصِّل ذاته العلية فيشع بها، ومن ثم تتنوع فى انعكاساتها. وهذه هى المطلقية التى تليق بالحقيقة المطلقة، وليس اللانهائى إلا الإمكانية المطلقة، وهى برانية وجوانية معًا حيث إنها الحياة الربانية، ومن ثم الإشعاع الكونى.

١٣٠ وقد تحدثنا عنه فى كثير من أعمالنا بما فيها هذا الكتاب فى باب 'مسألتى الشر والمصير المقدر'.

وينبثق عن اللانهائى فى مقام التراتبات الكونية حجاب مايا كاحتمالية صرف أو إمكانية بماهيتها، ومنها تتفتح التجليات الكونية التى لا زال واجب الوجود هو محتواها، وبالتالى الخير الأسمى فى صيغ نسبية متنوعة تواكب ظهور الإمكانات وتنوعها، ثم إن قطب 'اللانهائى' يندمج مع قطب 'المطلق' فينعكس فى فضاء مايا، وتنبع صيغ الامتداد كافة بما فيها مقولات الوجود[١٣١] من المطلق، وتشهد صفات الأشياء للخير الأسمى بما هو.

ويشير وجود الأشياء بالتشاكل إلى المطلق، حيث يشير التشاكل إلى صلة أنطولوجية، فيما يتعلق 'بالتجريد' و'القبض' و'البسط' لو جاز استخدام هذه الصور فى هذا المجال، فمعجزة الوجود أمر مطلق ولا مناص من أن تشير إلى ما كان كل شىء ولا شىء سواه.

أما مبدأ التفاضل فلا ينبع من اللانهائى فحسب طالما تفتحت احتمالات الخير اللانهائية، فهو ينبع كذلك من الخير ذاته بمقدار ما يحمل من الاحتمالات اللانهائية، وأساسها هو ثالوث الذكاء والقدرة والخير، والخير هو الجمال والرضوان، وتستقى كل الصفات الكونية أنطولوجيًا بما فيها ملكات المخلوقات من هذه المثالات الربانية.

***

وتعنى كلية الذكاء وحرية الإرادة والحب اللامنحاز القدرة على

١٣١ وهى المكان والزمن والشكل والعدد والمادة، والتى يمتد معناها إلى كل مقامات الكون، حيث تصبح الأفكار رموزا لا أكثر.

الكرم والتعاطف والتعالى على النفس، أى الموضوعية المتكاملة، وتبرهن هذه الصفات فى الإنسان على أن غاية وجوده هى علاقته بالمطلق، وهذا للقول بأن ملكات الإنسان تتناسب مع هذه العلاقة، كما أنها السبب فى رأسية قوامه وفى اشتماله على موهبة العقل والكلام، فالإنسان مجبول على الفهم والإرادة والمحبة لما يتعالى عليه بلا حدود، وبإمكانه أن يكون ميتافيزيقيًّا وأن يزاول الطرق الروحية وأن يجد سعادته فيها ويبرهن عليها بفضائله.

وهذه الطبيعة فى الإنسان وسلوكه الأصولى أو قدراته هى التى تدفعه لمعرفة الله والسعى إليه عز وجل، وهو الأمر الذى يُسَلِّم به الدين بالضرورة، ويقوم على القوة المخلِّصة التى تكمن فى شبَه الإنسان بالرب. وتنطلق الترافيدية وبوذية الزن من هذه القوة حتى إنهما تستبعدان من منظورهما كل ما قد يكون ربوبية موضوعية، إلا أن المسيحية تضع كل ثقلها على سقوط طبيعتنا وعلى الضرورة المطلقة للتدخل الربانى من خارج كيان الإنسان. ويتوسط الإسلام من حيث إمكان النجاة بالفضيلة بموجب الشبه بالرب، فالإنسان الساقط لا زال إنسانا، وكذلك بفضل التدخل الربانى الذى يحققها. وما كان إنسانيًّا فى طبيعة الإسلام يتحقق بالوحى، أما فى المسيحية فيتحقق بالمسيح، وهو 'إنسان حق ورب حق'، ويداوى طبيعة الإنسان الساقط 'الخاطئ' الذى يُستعاد فى المخلِّصِ وبه[١٣٢]. ويصل

١٣٢ وقد ذكرنا كثيرا صيغة آباء الكنيسة 'إن الرب صار إنسانا حتى يستطيع الإنسان أن يصير

هذا إلى القول بأن المسيحية ليست على اتصال بالمطلق بما هو ولكن بالخير بمدى تجليه بالرحمة المخلِّصة، وهذه الحضارة تناظر واقعيًّا اختزال الطبيعة الإنسانية إلى حادث 'تاريخى' أو كونى، إلا أن من نافلة القول أن المسيحية مثل أى دين آخر فيها مفتاح للمطلق بما هو. ويناظر 'القلب' فى منظور الإسلام والأديان المشاكلة له ما يعزى إلى المبدإ 'المسحى'، وكثيرا ما شُبِّهَ القلب بمرآة مغشية، وغاية الوحى هو جلاء هذه المرآة إلى صفائها القديم. ويقوم الإسلام على الوحدانية والتعالى، ولا مناص من أن يبالغ فى تعبيره عن الصفات الجوهرية للواحد عز شأنه، وهى الجوانب التى بدأنا بها هذا الباب، والحقُّ أن المبالغة ذاتها توجد بالضرورة فى كل أين بشكل أو آخر، ويسمح لنا ذلك بطرح التطبيقات المناسبة على وجهات النظر المتنوعة، ولكن ما يهمنا هنا هو حال الإسلام بصورته الملموسة.

واللانهائية كما أسلفنا هى إشعاع المطلق من الباطن أو الظاهر، وهى بدهيًّا من الرضوان الباطن لو جاز القول، وبحيث تصير نسبية استقرائيًّا فى الظاهر، وتصبح أقنومية وخلاقة مثل مايا المخلِّصة، وهذان الجانبان هما المطلق وشاكيه أو مكمله الأنثوى الذى يتجوهر فى الباطن ويتجلى فى الظاهر فى الآن ذاته، ويعبر ذلك عن أخص

ربا'، والعلاقة بين الله تعالى والإنسان فى الأسرارية اللوثرية تنطوى على هذه التبادلية، فإننا نجعل من خطيئتنا خطيئته ويجعل هو عدالته عدالتنا، أى إنه حمل أوزار خطيئتنا ولا يطلب منّا إلا الإيمان فحسب والقيام بواجبنا والنية الصادقة فلا نخطئ مرة أخرى، وإخلاص النية هو الطريق إلى كفاءة العهد، وسند العدالة التى تسبغها السماء علينا.

سمات الإسلام. وهى مصورة سلفًا فى الاسم الأعظم 'الله' الذى يبدأ بحرف شديد الوقع لا هو مجهور ولا مهموس، ويبدو كما لو كان يعبر عن جبروت المطلق، بينما يوحى مدُّ الحرف الثانى بلطف اللانهائى.

ويمكن فى ضوء هذين القطبين أن تنقسم سمات التجلى فى الإسلام إلى شطرين، أحدهما يُجلى 'الحق' والجهاد الذى يرتبط به، ويُجلى الآخر 'السلام' وهو الزهد الأخلاقى والروحى فى الإسلام. وقل مثل ذلك عن سر المطلق الذى يتصل بفكرة 'الرب' الذى لا يملك الإنسان أمام وجهه إلا أن يكون 'عبدا'، كما ارتبط سر اللانهائى بفكرة الرحمانية التى تحتضن كل شىء، وتتعلق شريعة الله تعالى وجبروته بالمطلق، ويتعلق لطفه وغفرانه باللانهائى، وهذا هو التكامل بين 'الكمال' و'الجلال' و'الجمال'.

***

وتستجيب الحقيقة الموضوعية للمطلق للحقيقة الذاتية لليقين، ويضفى اليقين على العقلية الإسلامية سمات خاصة، فإيمان المسلمين يقوم على الفكرة البسيطة التى لا تُلاحى عن 'واجب الوجود' أو 'الوجود المطلق'، والواجب هو ما لا يملك إلا أن يوجد، فى حين أن الممكن هو ما قد يوجد أو لا يوجد. ولا يعنى ذلك أن اليقين غائب عن الصور الأخرى للدين ولكنه يكتسب فى الإسلام سمة بلورية معصومة تنبع من برهان ذاتى ميتافيزيقى لمحتواها الأصولى، وليس كل مسلم

على وجه التعميم ميتافيزيقيا، لكن البرهان الذاتى على المطلق مبثوث فى الهواء الذى نتنفسه، ولذا اكتسب المسلم صفة عدم القابلية للتحول عن الإسلام، وهذه الصلابة راجعة إلى أن الأشد يقيناً هو الأكثر بساطة بشكل ما.

وقد أنتج الحسُّ بالمطلق فى الفقه الإسلامى مبالغة عجيبة فى مواجهة 'الرب والعبد'، أو 'السيد والخادم'، ويتخيل المرء على سبيل التقوى أن الله تنزه وتعالى له الحقُّ فى أن يفعل أى شيء كان بما فيه ما نعتبره فى عالمنا ظلما وعبثا[١٣٣]، ولذا يتناسى المرء أن كمال الرب الخالق الموصوف لا يقبل النقص بادعاء كل الحقوق، وليس إلا الجوهر الربانى اللاموصوف كلى القدرة فحسب هو الذى له 'كل الحقوق' بموجب لا نهائيته، وتتجلى عنه كل الإمكانات الإيجابية والسلبية جميعا، ولكن هذا الجوهر لا يريد من الإنسان شيئا، فهو مطلق الكمال ولا يملك أن يكون بلا قيمة، فهو لا يملك أن يخلق كائناً بهدف أن يناجيه دون أن يحد له حدودا، فالمناجاة لا يمكن تصورها بدون تضحية من الجانبين مهما كانت لا متناسبة. فبمجرد أن ينظر الله تعالى إلى الإنسان فإنه يضع ذاته عز وجل فى نطاق مايا بما يترتب على ذلك من نتائج.

١٣٣ والآية القرآنية ﴿...رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾ البقرة ٢٨٦ تتعلق بموقف نسبى لا مطلق، وهى صعوبة واقعية وليست مبدئية، أى إن الموقف لا تحده حدود تُبيِّنه. ويبدو أن هذه الآية تلوِّح إلى قدامى اليهود الذين كانت طلباتهم مستجابة، ولكن واقعهم كان يغص بمخالفاتهم نتيجة قصورهم وهو أمر نسبى بدوره، أو بموجب إغراء المناخ الوثنى.

ويمكن القول كذلك بأن فكرة الحق تعنى الواجب، فالإنسان العادل لن يرغب فى الاضطلاع بواجبٍ يغمطُ حقًّا منطقيًّا وأنطولوجيًّا على مستوى الواقع، والقول بأن المطلق البحت[١٣٤] ليس عليه واجبات يعنى أنه ليس له حقوق، ذلك أنه ليس هناك من يناجيه.
وقد وجدت الشريعة من أجل الإنسان ولم يوجد الإنسان من أجل الشريعة[١٣٥]، أى إن الرب الموصوف أخلاقى بطبيعته، والحقُّ أن الجوهر الربانى يتعالى على الأخلاقية amoral لو شئت، ولكن ذلك لا يعنى أنه تنزه وتعالى لا أخلاقى على عواهن الكلمة، والدفع بأنه كذلك حتى بطريق غير مباشر باستخدام الكنايات الدينية يصل إلى خلط الذات العلية والقدرة الكلية اللاموصوفة بهوية الأقنوم الموصوف المشرِّع المخلِّص[١٣٦].

١٣٤ وقد أشرنا كثيرا إلى الفكرة التى تبدو تناقضية عن 'المطلق النسبى'، ولكنها مفيدة ميتافيزيقيا حيث إنه مطلق فى علاقته بما يحكمه ولكنه نسبى فى علاقته 'بالمطلق البحت'.

١٣٥ ويخضع المرء برانيا للشريعة حتى يرُضى الله تعالى وينجو من العقاب، فضلاً عن القيمة العملية والأخلاقية للوصايا الشرعية، والتى لا بد للمرء من الإحساس بها، ويخضع المرء جوانيا للشريعة مع التحسب لنواياه، ويعلم أن الله عز وجل لا يطلب أكثر من ذلك، فهو يرى طبيعة الأمور و'الروح' أكثر مما يرى 'الحرف'.

١٣٦ وقد صادفنا فى مناخ المسيحية رأيا مشاكلا، فيبدو أن الله تعالى عندها له 'الحق' فى فرض أمور لا معنى لها فى تقدير الإنسان حيث إنه 'فوق المنطق'، ولكن ذلك يستحيل بموجب أنه تقدس وتعالى خلق الذكاء الإنسانى 'على صورته' تبارك وتعالى، ولن يمكن أن يشاء عز وجل بفرض محتوى عليه لا يتفق مع العلاقة الأنطولوجية بين العقل Mind والحق، ويصبح بالتالى محتوى زائفًا بالضرورة. فالإيمان يحسب للمفارقات المنطقية الظاهرة Credo quia absordum، ولكن الاختزالية هى التى تموه على خبراتنا الأرضية وعقلياتنا المتشظية.

ويميل المسلمون إلى التبسيطات الفجائية والبدائل القاطعة والإشارات الطاغية التى تميز بها القضاة، وتعدُّ مثلا رمزيا، والحقُّ أن الشريعة الإسلامية ليست بهذه البساطة، وتنبع تلك التبسيطات من التشوه الطوعى لحاسة المطلق. وتظلُّ مخاطر جمّة من المناخ الأخلاقى المشبع بشعر امرئ القيس وطرفة بن العبد وعنترة بن شداد.

***

ونكرر أن النقطة التى لا يصح أن تغيب عنا هى أن المشربين الأخلاقيين اللذين يميزان الإسلام واقعيًا هما التوكُّل والسكينة، وحينما تنتابها المبالغات يصبحان تعصبًا وجبرية، ويستقيان فى نهاية المطاف من سر التوحيد حينما يُستقطَب إلى مطلق ولا نهائى. أما عن الوعى باللانهائية فإن أهمية السلام فى الإسلام أمر معروف، وهو ما يلهم بالزهد والكرم، وهما الفضيلتان الحاسمتان فى التقوى الإسلامية. وهذا العنصر ذاته هو الذى يتجلى فى ظاهرة تعبدية مثل الأذان من أعالى المآذن، أو فى ظاهرة ثقافية مثل بياض ملابس العرب ومدنهم[١٣٧]، وهذا المناخ السلامى مصوَّرٌ سلفًا فى الصحراء التى لا تنفصل عن العالم العربى، وهى عالم هَاجَر وإسماعيل عليهما السلام. ولا يقول المختارون فى جنة الإسلام﴿ إِلاَّ قيلا سَلامًا سَلامًا﴾ الواقعة ٢٦، ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ...﴾ يونس ٢٥، وتنطوى كلمة 'إسلام' على الفكرة الأصولية ذاتها، وهو ما يعنى

١٣٧ بغض النظر عن النفوذ التركى والفارسى.

’التسليم‘ لمشيئة ’الوجود المطلق‘ الواحد الأحد[١٣٨].

ويرتبط الجهاد والزهد بسلوك اليقين أو التوكُّل والسلام، وأهميتها معروفة فى الطريقة، فهى من جانب تشكِّل ’الجهاد‘ الروحى وهو الصلاة بكل أشكالها، و’الذكر‘ وهو سلاح يروض النفس المتمردة، وتشكل من ناحية أخرى ’الفقر‘ إلى الله تعالى الذى يتيح لنا الاستقلال عن إغراءات الدنيا والنفس الأمارة. والصوفى مجاهد وفقير، ودوما ما يكون إما فى حومة الوغى أو فى صحراء قاحلة.

وشهادة الإيمان فى الإسلام لا إله إلا الله هى سيفٌ وملاذ فى آن، فهى صاعقة من حيث وحدانيتها، وهى غِرْدُ رملٍ أو غطاءٌ بارد فى كليتها وسلامها، وتشير هاتان الرسالتان إلى المطلقية واللانهائية، كما تشيران إلى التعالى والبطون. ثم إن البطون لا يمكن أن يدرك إلا باللانهائية، وذلك بموجب أن اللانهائية تخلق الانعكاس الكونى الذى يتجلى فيه الخير الأسمى فى البطون، ونصل من هذا المنطلق إلى الحكم بأن جذور القيم والفضائل جميعًا فى واجب الوجود الذى هو الخير بما هو جل جلاله[١٣٩].

١٣٨ ولا مجال للإشارة هنا إلى أن الرب الموصوف ليس مطلقا بمعنى الكلمة حيث إنه قائم فى نسبية الكون الكلية، فهو مطلق حيال كل محتويات هذه النسبية، وكذلك عندما نتحدث عن ’واجب الوجود‘ جل شأنه فنحن لا نعنى إلا الحقيقة المتعالية وليس المبدأ الخالق الموصوف فحسب، وكلمة ’وجود‘ لها معنيان واقعيا هما ’الحقيقة‘ و’المبدأ الأنطولوجى‘.

١٣٩ ولو كانت شهادة الإيمان الأولى التى تشهد بالوحدانية متعالية، فإن الشهادة الثانية عن الرسول عليه الصلاة والسلام هى صيغة البطون فى نهاية المطاف.

يشاكل التناقض الجدلى التناقض الأخلاقى، ويترادف الثانى مع ما تعالى على الأخلاقية amorality وليس أخلاقيًا بالضرورة، فى حين ينطوى الأول على الدفع بمبدأين نقيضين، وليس بغرض الاختيار بينها بل للإشارة إلى نقطة وسيطة تبررهما معًا حتى يصبح كلاهما نقطة مرجعية، ويصبحُ كلٌّ منها مشروعًا فى ذاته فى أحوال بعينها، ويعمل على تفسير حق كامن يذيب التناقض، وهكذا نتكلم عن اللاهوت 'التناقضى'[١٤٠] الذى ينطوى على مواجهة يقينين متناقضين يتعلقان بالله سبحانه فى إطار السعى إلى إدراك حق معصوم دون أن ننكر أيهما، فليس الغرض من الجدل أن نواجه حقًّا بباطل، حيث إن ذلك سوف يؤدى إلى استنتاج أمر جديد، ولكن بين حقيقتين كل منها صالحة بذاتها ولكنها ليست كافية بموجب التناقض بينها.

ويقوم النموذج التفسيرى للجدل التناقضى فى واقع تنوع الأديان، والتى تَبطُلُ عند بعضها البعض، وكل منها حق فى ذاته، أضف إلى ذلك أن كلا منها يخفى، ومن ثم يكشف حقا موَحِّدًا ينتمى إلى مستوى الحكمة القديمة الخالدة.

ولكن المثال المطلق للجدل التناقضى لا يقوم على مستوى المذهب، بل فى طبيعة الذاتية النسبية العارضة التى تُسمى ظاهرة الفردية، وهى

١٤٠ وقد صادفنا هذا التعبير فى كتاب عن لاهوت بالاماس لو صحّت الذاكرة.

ظاهرة ثابتة ومتناقضة فى آن، فهى ثابتة بموجب أن 'الأنا' توجد بلا مراء، ومتناقضة بموجب أن 'الأنا' الفريدة متكررة، فهناك 'أنوات' أخرى ليست هى 'الأنا' بحقيقتها على المستوى التجريبى، إذ إنه لا 'أنا' إلا 'أناى' على هذا المستوى.

وهكذا ينتقل المسلم العربى على وجه الخصوص بين وجه من أوجه الحق ووجه آخر له، فيغير الأنوات على سبيل التعبير، فإما أن يرى العدالة الربانية فحسب وإما أن يرى اللطف الربانى فحسب، ويستطيع أن يحب امرأة أو أكثر ولكنه يرتعد من يوم الحساب، وهذا أمر يعجز عنه الغربى. فحينما يرتعد الغربى من يوم الحساب فإنه يدخل ديرًا أو يتنسك، وحينما يعتقد أن له الحق فى حب مخلوق أمام وجه الرب فلا يرتعد، إذ يتقدم اليقين أو التوكُّل على المخافة.

ويكمن المعنى وراء منتهى الخوف ومنتهى اليقين أو التوكُّل فى المشرب الروحى للإنسان الشرقى، أى سعيه إلى الالتزام الكامل، وهو استيعاب معطيات الوحى والسنَّة، لا من حيث تواصلها المنطقى وتوازنها الكلى، بل من حيث الانقطاع الذى يسعى إلى فصل كل أساس على حدة حتى يدركه فى عمقه، وقد ينتج الغموض من واقع أن فى المسألة موضوعين مختلفين، ويكون الحديث فى هذه الحالة عن عدم مقابسة إيمانى، ولكن يمكن كذلك أن يكون قائمًا على الموضوع نفسه. وتكمن الأحجية فى الحالة الأولى فى الدين الذى يسمح باتخاذ مثل هذا الانحراف المفاجئ، وتكمن فى الحالة الثانية فى العقلية

الفردية التى تتلبس بأنوات مختلفة بحسب مفهومها أو حالتها.

***

ويؤدى الحديث عن التناقض بين المخافة واليقين أو التوكُّل أو بين العدالة والرحمة إلى الاعتبار التالى، فقد جاء فى القرآن الحكيم ﴿... بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء...﴾ المائدة ١٨ وهو ما يعنى عند البعض أن العدالة تتوقف على المشيئة، فى حين أن المشيئة الربانية تعتمد على العدالة، وإلا ما كان هناك معنى لاسم 'الحكيم' فى الأسماء الحسنى. ولا يمكن أن تعنى الآية التى اقتبسناها من القرآن الحكيم أن الله تعالى يغفر للذين يستحقون الغفران بحسب المعيار الإنسانى، وبالمعيار ذاته يعذب الذين يستحقون العذاب، وهو يفعل ذلك لا لأنها مشيئته التى يمكن أن تكون سببًا له عز وجل، ولكن لا علم لنا بها حيث إننا لا نملك معيارًا لأعمال الله تعالى الخافية بالحكمة، والطوعية الواضحة فى القرآن إذن هى من قبيل رفض القضية. ومن العبث القول بأن شيئًا ما خير لأنه من عمل الله تعالى دون أن نفهم أنه سبحانه يعمله لأنه خير، فهو الخير الأسمى، ولأنها شاهد على خيريته أو على جانب منها تبارك وتعالى، ولا يمكن فهم أعماله قبل فهم صفاته سبحانه، ومقولة التوحيد هى أنه لا إله إلا الله وليست 'إلا مشيئته' عز وجل. وإذا كان القرآن يقول ﴿...وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاء﴾ إبراهيم ٢٧ فذلك لأنه سبحانه ميتافيزيقيًا يفعل ما هو.

ويميز المفسرون بين 'الإرادة' و'الأمر' و'المشيئة'، فالله تعالى 'يشاء' الخير، ولكنه 'يريده' و'يأمر' به. ولا يكفى هذا التمييز لكى نخرج من الدائرة المغلقة للطوعية، والتى تسبغ على كلى القدرة سبحانه ذاتية إنسانية أو تكاد، ولهذا فقدت المعنى أخلاقيا، والحقُّ أن الغزالى أشار إلى 'الأسرار المسكوت عنها'، ولا شك أنه يعنى تعقيد الطبيعة الربانية، وبالتالى مراتب الذاتية الربانية، أى إنه أشار إلى ما يفتح الباب لكل من الوثنية ووحدة الوجود. إلا أن الصوفيين الذين تُفترَضُ معرفتهم بهذه الأسرار يدعمون الطوعية والأخلاقية الشرعية، ولذا يحملون وزر المهاوى التى تحفل بها التبسيطات البرانية. ويحسُنُ لكى نزيد الأمر وضوحًا أن نلخِّصَ هنا مذهب 'المشيئة الربانية' سواء أخطأنا أم أصبنا حسب الحال. فالمبدأ الأسمى هو المطلق، وتستق كل الأشياء من هذه الصفة لكى توجد، وحيث إن المبدأ الأسمى مطلق فلا بد أن يكون لانهائيا كذلك بشكل واقعى، وهذه هى كلية القدرة والإمكان، وهى 'المشيئة' الربانية اللاموصوفة التى تستق منها تنوعات الأشياء والمخلوقات والأحداث وكل ممكنات الوجود. والمبدأ هو الخير الأسمى بموجب مطلقيته ولا نهائيته، وهو الصفات الإيجابية فى الأشياء والكائنات، وهو 'المشيئة' المدبِّرَة المشرِّعَة المخلِّصة، وليس ذلك للقول بأن الذاتية المنطقية والأخلاقية هى التى 'تشاء' بالوجود وانقسامه إلى الخير والشر، وتحقيق الخير فحسب، و'تنطبع' المشيئة التى تريد الخير على

الوظائف الأنطولوجية التى 'تسبقه'، وهو ما يصل إلى القول بأن هذه المشيئة ليست هى أقنوم النظام الربانى رغم أنها تُجلى جوهره، وإلا ما كانت هى المشيئة بالخير.

ولو كانت هذه المشيئة بالخير هى الأقنوم الذى يتماس مع النظام الإنسانى بشكل مباشر أى الرب الموصوف الذى يوحى وينجى، فذلك لأن الجوهر الربانى بموجب لانهائيته هو الخير الأسمى رغم المظاهر الوظيفية العابرة التى توحى بالعكس حيث نتجت عن لانهائية الإمكان.

***

ويرى المسلمون أن الله تعالى ليس ملزَمًا بشىء حيال الإنسان ولكنه يَصْدُقُ وعده، وحل هذا السر هو الاندماج أو التوازى بين حقيقتين متناقضتين، أولهما أن الله عز وجل لا يدين بشىء للإنسان، فلا يملك المطلق أن يكون مدينًا بشىء للعارض، وهذه هى علاقة عدم التناسب، وثانيهما هى أن الرب الخالق 'يريد أن يلتزم' بشىء للإنسان وإلا ما خلقه ذكيًّا وحرًّا ومسئولا، وهذه علاقة التبادل. ولو تجاهل الإنسان العلاقة الأولى لارتكب خطيئة عدم احترام الرب نتيجة قلة المخافة، ولو تجاهل الثانية لارتكب خطيئة عزو التعسف والطغيان إلى الله تنزه وتعالى، وهى ما يناقض الكمال الربانى، ويكاد أن يكون كفرا، ولكن ذلك لا ينفى إمكان التشديد على أيهما فى وسط مخصوص أو أحوال بعينها. ويميل التوحيد إلى

اختزال الحقائق المتباعدة إلى علاقة واحدة بمدى 'شموليته' وهى 'مشيئة' الله عز وجل.

ويتشاكل مع هذا أن الإنسان يمتلك الذكاء، وله الحقُّ بالتالى فى أن يفكر، ولا يملك إلا أن يفكر، ومن ناحية أخرى أن الله تعالى فحسب هو كلى العلم، فلا يملك الإنسان أن يعلم أو يفهم أكثر منه تنزه وتعالى، ولكنه يمكن أن يعلم ويفهم بمعونته فحسب. والحكمة هى الوعى بكلا العلاقتين.

ولنَعُد إلى التجاور المفاجئ بين المخافة واليقين أو التوكُّل، فالمخافة تصدر عن فكرة الحساب، ويجد التوكُّل التعبير المباشر عنه فى تكامل اللذة الجنسية والطريق، ويتمسك الإسلام بالقيمة الدينية للجنس الذى يعتبر ضرورة للتناسل، وينطوى على وظيفة أسرارية، فيقول التراث إن الاتحاد الجنسى تصوير للرضوان السماوى، أضف إلى ذلك أنه يسهم فى شحذ حاسة اللانهائى بمدى تأمُّلية الإنسان. وقد قال الجنيد إنه يحتاج إلى الجماع كما يجوع إلى الطعام، وهى مقارنة غير منطقية من ظاهرها، فالإنسان يمكن أن يعيش بلا امرأة ولكنه لا يستطيع أن يعيش بلا طعام، إلا أنه كان يقصد البركة وليس الاحتياج الجسدى، وبفضل التماهى مع أسرار اللانهائية والمحو التى أصبحت عنده بمنزلة غذاء يومى، وترابط الأفكار هو الذى يتخذ الأولوية هنا ويفرض نفسه على المتأمل وليس الاهتمام بالمنطق، وصك التعبير للأسماع دليل على لامعقولية المعنى الحرفى باعتبار أن

الذى يتكلم ولىٌّ.

وقد تفيد نقطة هامشية فى هذا الصدد لتسهيل المصاعب التى تنجم عن قراءة متن بعينه، فيقول الغزالى وآخرون إن من مميزات الزواج أنه 'يطفئ' إلحاح الجسد، ويسمح للمرء أن يسعى إلى الله سبحانه بوسائل روحية إيجابية مباشرة تعوِّض عن تراخيه، كما أن هناك عنصرًا آخر يكمن فى الممارسة الجنسية ذاتها هو المحو والوعى التوحيدى بالشفافية الميتافيزيقية والأسرارية للظواهر الحسية.

ولكن اللغز الأعظم للعقلية الصوفية السائدة ليس التركيز على الجنس ومنظور اليقين أو الرجاء، بل فى التزيُّد فى منظور المخافة، وبالتالى فى المسعى الشرعى[١٤١].

ولا بد من القول بأن أفكار الخطيئة والحساب والجحيم والمصير المقدر لم تكن معروفة عند العرب الوثنيين، أو ربما كانت معروفة عندهم باعتبارها 'أساطير الأولين'، وقد استحوذ الدين الجديد على خيالهم بقوة، ولكن التزيُّد الذى أشار إليه الغزالى يقود منطقيًا إلى اليأس، ولم يعد يتقابس مع 'البُشرَى' التى هى غاية الوحى، ولا مع الصفات الروحية والحقِّ فى الرجاء لأولئك الداعين إلى هذا التزيُّد، فحينما يقول رجل من المفروض أنه ولىٌّ إنه عندما يفكر فى الحساب يتمنى أن يكون عود قش لا إنسانًا فإن المرء يكاد يعتقد أن الدين لا معنى له، ذلك رغم رهان باسكال، ورغم أن المرء يمكن

١٤١ راجع كتابنا 'التصوف حجاب ولباب' باب 'تناقضات البرانية'.

أن يخمِّن فى هذه الحالات أن الأمر لا يعدو خبرة ذاتية تفلت من قوانين المنطق واللغة. أما عن حدود الرمزية سواء أكانت بموجب الحق أم الواقع فليست منضبطة تمامًا وخاصة فى المناخ الشرقى[١٤٢].

ولا شك أن هناك تواكلا أعمى يمحق الذكاء، كما أن هناك تعنتًا فقهيًا يذيب الحس الأخلاقى، ولكن لن يكون من الحذر أن نعزو تلك الانحرافات إلى كل من كانت لغته وسلوكه يميل إلى التزيُّد. فنحن يقينًا نخاطب مناخ البهاكتا وطريق العمل كارما يوجا[١٤٣]، وليس الجنانا على وجه التأكيد، ونحن على كل فى مناخ الأسرارية الفردية وليس المعرفة المخلِّصة. ويمكن أن تُفَسِّرَ ملاحاة العقل المُلهَم عند بهاكتيين بعينهم ينتشون بالكفاءة أكثر من الحق كثيرًا من الظواهر المخيبة للأمل على المستوى الواقعى والنظرى.

***

ولا بد أن نعود مرة أخرى إلى حالة الولى الذى يريد أن يكون عود قش لا إنسانًا نتيجة تزيُّده فى المخافة، ويفترض المنظور الرمزى أن التعبير الذاتى له هنا معنى موضوعى كما لو كان يقول «لو علمتَ ما هو يوم الحساب لتمنيت أن تكون عود قش لا إنسانًا»، لكن الكتب

١٤٢ ولو أخذنا رغبة بوذية ماهايانا لخلاص آخر عود عشب بشكل حرفى لوجدناه عبثيا، ولكنه يعبر عن مقاصد الكرم اللاشخصى ويشير إلى القارعة فى نهاية المطاف.

١٤٣ وسوف يكون الاعتقاد وهما بأن الدين فى بدايته كان يشتمل على حواريين من الجنانيين والغنوصيين الذين يتمتعون بفضائل عميقة محولة فى الدين ذاته، وهى عقلية مُلهَمة وتوحيدية فى آن، ولكنها لا تشتمل على السعة التى تلزم لدين وليد.

لا تفصح عن هذا القصد، وعلى كلٍّ فما يبدو مفيدًا فى مقولة لا معنى لها هو أثرها كعامل مساعد. ويمكن أن نستنتج بغض النظر عن مسألة الرمزية أن التعبير المقصود قد قيل فى حال من الجذب أو فى أثناء حالٍ بعينه، ولذا لا تصلح المقولة إلا فى حال الغربة الروحية، شأنها شأن مقولة الحلاج «أنا الحق» أو مقولة البسطامى «سبحانى ما أعظم شانى»، وينطويان على مخاطر اضطراب يقين المؤمنين، فى حين يُفترَضُ أن المبالغات التعليمية تثبته حتى لو كانت نافرة عن المنطق العام[١٤٤].

وإضافة إلى ما تقدم عن عود القش والصور المشاكلة فأمامنا هذه الفرضية للغزالى الذى يقول بأن الناس لا بد أن يُساقوا إلى الفردوس بالسياط، ولذا كان القرآن ينطوى على تهديد ووعيد، ولو كان هذا المنطق معقولا بذاته فهو يفتح الباب لكافة التزيُّدات بما فيها أوغلها استحالة وشناعة. لكن ذلك ليس كل شىء، فحين يريد أحد أن يضفى سلطانًا أقصى على الوعيد فإنه ينسبه إلى أحد الأولياء، ويعتقد بذلك أن الحد الأقصى من زخم الإقناع قد تحقق بهذا التزيُّد، فى حين لا يملك إلا أن يقع فى العبث. وبتعبير آخر فإن الواعظ الذى

١٤٤ ولا بد أن نعلم أن القرآن الحكيم لا ينطوى على ما يسوِّغ الرعب الأخروى للإنسان التقى، فضلًا عن صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام، فيقول القرآن الحكيم ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّه لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۞ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ۞ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّه ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾. يونس ٦٢-٦٤، وآية ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ يونس ٦٣ تعنى الذين صدقوا بالحقِّ وخضعوا للشريعة، وليس لذلك علاقة بالأسرارية الشمولية للمخافة، أو بالحرى للرعب.

عزا مقولة عود القش لولى يستحيل أن يقولها لا بد أن يكون متدينًا أفاقًا[١٤٥]، والحقُّ أنه لا يمكن تجاهل هذه المقولة تمامًا حتى لو أطاحت بجدوى كثير من المقولات التراثية، وعلى سبيل التعويض فإن فيها فضيلة اجتناب الحيرة عند الذين يسلمون بأن المنطق السليم موهبة من الروح القدس[١٤٦]. ولا نلاحى فى أن الرمزية لها حقوقها حتى لو كانت رمزية مخلَّة إلى حد العبث، لكن فيها الكفاية لحالات شتى، إلا أن الأفق التدينى موجود رغم ذلك.

ولنعد إلى 'سوق المؤمنين بالسياط' عند الغزالى، فحينما يقول القرآن إن شقاء جهنم لن يخبو يحو بالمرء إلى الاعتقاد بأن ذلك أمر يستحيل ميتافيزيقيًا حيث إن كافة أنواع الدوام تخضع لدورات، أى تغيرات، وأن من المستحيل فهم عقاب 'محكم' مطلقا[١٤٧]، ولكن القرآن لا يقصد هذا القانون الكونى الذى يسيطر على أذهاننا، والتفسير أبسط كثيرًا من التعبير، فهى لا تعدو مسألة اجتناب الميل إلى تصور مهرب قد يعادل من وعيد المتون. وحينما ينكر القرآن رأى

١٤٥ وهو 'أفاق أمين' لأن العبارة قامت على أساس وساطة روحية كما لاحظ ماسينيون خطأً أم صوابا فى افتراض الأمر ذاته عن أحاديث نبوية معينة حتى لو كانت وهمية، فلا علاقة لها بالحقِ التاريخى.

١٤٦ و'المنطق السليم' هو ما يعمل بدءًا من التعقل المُلهَم ومعطيات معينة كافية، وهو ما لا تفعله العقلانية.

١٤٧ ويصدق الأمر ذاته على النعمة الرضوانية بشكل عكسى، رغم عدم وجود تماثل بين الجنة والجحيم، وأن الظلال فى السماء لا شأن لها بالعقاب الأخروى، ولنلاحظ أن البوذية تؤكد على الحضور الكلى للرحمة، كما ترد الفكرة ذاتها فى القرآن الحكيم الذى يقول ﴿... وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...﴾ الأعراف ١٥٦.

الكفار بأن 'أيامهم معدودة' فى نار جهنم، وهو صحيح ميتافيزيقيًا وباطل أخلاقيًا لو جاز التعبير، خاصة وأن الكفار الذين يدفعون بالمقولة ليسوا ميتافيزيقيين على وجه اليقين.

وهناك مثل آخر عن رمزية تعسفية متزيِّدة من النظرة الأولى ولكنها معقولة فى نهاية المطاف، وهو الحديث الشريف عن أن الرسامين والنحاتين مآلهم جهنم. وسوف يُعترض على ذلك قطعًا بأن الفنون التشكيلية أمر طبيعى للإنسان، وأنها منتشرة فى كل مكان، كما يمكن أن يكون لها وظائف شعائرية، وهى أعمق معنى لوجودها يقينًا، ولكنها تفتقد القصد الجوهرى فى الحديث ومعناه الحرفى باعتبار عنفه يمثل حربًا وقائية ضد سوء استخدام المهارة والذكاء الإنسانى، أى الطبيعية فى الفن، ومن ناحية أخرى ضد الطبيعية الفلسفية والعلموية، وهى إظهار أو 'حدوث' للظاهر بمرجعية العقل الاستدلالى فحسب منبتًّا عن جذوره. والإنسان حكيم وصانع، وهو مفكر كذلك ومنتج، وحِرْفِىٌّ وفنان، وهناك مرحلة نهائية مُحَرَّمة عليه كان مثالها الأصلى فى الفاكهة المحرمة فى الجنة، ولا يملك الوصول إليها، كما يمكن أن يجعل المرء من نفسه إمبراطورًا أو ملكًا ولكن ليس إلهًا، وعندما حكم الرسول عليه الصلاة والسلام على صانعى الصور كان يقصد منع الردة إلى الوثنية. ويرى المفهوم الإسلامى أن هناك إثمًا واحدًا يؤدى مؤكدًا إلى البوار ولا غفران له هو الشرك بالله الواحد سبحانه. ولو وضع الإسلام هؤلاء المبدعين على مستوى

المشركين بموجب الإثم ذاته لبرهن عدم التناسب على أن المقصود لم يكن الفنون على سجيتها، بل بموجب انحراف الطبيعية الذى كانت الفنون التشكيلية رمزًا له[١٤٨] فى إطار الحساسية السامية التى تعود بنا مرة أخرى إلى المفارقات المنطقية الظاهرة للإيمان Credo quia absordum.

***

وحتى نضع مشكلة مشاعر الناس فى موضعها أمام وجه الله تعالى، فيحسن أن نتذكر أن المخافة تشير إلى علاقة 'الرب والعبد' وإلى الشريعة. وقد أصر المسيح عليه السلام على المحبة والبطون ووعظ بعلاقة 'الآب والابن'، وحيث إنها قائمة فى طبيعة الأمور فقد كان لا بد لها أن تجد موضعًا فى الإسلام من حيث الاستقراء على الأقل، وليس فى نطاق الشرع ولكن فى نطاق التصوف والمحبة.

ولا زلنا فى موضوع المخافة الذى نعالجه بالمصطلح الغنوصى[١٤٩]، فيمكن الدفع بأن النمط 'المادى hylic' أو 'الجسدانى somatic' لا ترتدع إرادته إلا بالوعيد، أما النمط 'النفسى psychic' فتحركه الوعود والترغيب وصور الدين عموما، فى حين أن 'الروحانى

١٤٨ وقد كانت إدانة الإسلام للصور نوعا من 'التعقيم' المبارك، كما أدان كذلك 'الثقافية' وهى طاعون الغرب بما فيها من فيضان الأعمال الفنية والنقدية التى تنتفخ بها النفوس لتنشغل بعيدا عن 'الأمر الضرورى الوحيد'.

١٤٩ ولا مناص من أن نشير إلى التمايز بين 'الغنوص' و'الغنوصية'، وليست الأخيرة إلا تزييفا للحكمة الخالدة، فى حين تحتوى على حقائق ورمزيات صالحة فى ذاتها مثل الثلاثية المذكورة W.W.B

pneumatic، تحركه الأفكار الميتافيزيقية. ولكن حيث إن الإنسان ليس وحدة مطلقة فيمكن أن نتحدث عنه 'بمدى' ما كان أحدها أو آخر حتى نتجنب فكرة أن التهديد يختص بالمادى فحسب، أو أن النفسى دائم التواصل مع التمثلات الإرادية بعيدًا عن لغة المبادئ الكلية.

***

وتميَّز الصوفية بجدلها التناقضى الذى ينبثق عن طبيعة العرب ذاتها، والتى تنحو إلى حبس العقل فى جانب مخصوص على حساب التجانس والرؤية الكلية للحقيقة، ويعنى ذلك من الناحية السلبية افتقاد المعنى، أما من الناحية الإيجابية فيعنى ألا نعمل شيئًا دون اهتمام كامل[١٥٠]. وهكذا كان العربى القديم يخلص تمامًا لكل شىء يعمله، وهو ما يفسر قوته الدافعة، والتى تعجز عن صنع المعجزات إلا حينما تحقق بعوامل تفوق الطبيعة.

لكن هناك أمر آخر، ألا وهو لغة تجريدية ومنطقية معًا وقد نتجت عن مراس طويل الأمد. واللغة فى الأصل ملموسة وموحية ورابطة، فهى ملموسة لأنها تعبر عن المبادئ بالصور، وموحية ورابطة بدلا عن أن تكون منطقية التسلسل لأنها تلجأ إلى ترابط الأفكار بالاستعارة والتشبيه والكناية، وتهرع إلى استبدال الأطروحات

١٥٠ وقد حكى لنا البعض أن القديسة تيريز الأفيلية قد أعدت بعد الصيام ديكا روميا للعشاء، وقد اندهشت إحدى الراهبات فقالت لها 'أصوم عندما أصوم وآكل حين أفطر'، وهذا مثل لعمل الأمور بكل الجوارح، ولكن بلا مبالغات.

المعقدة بصور طنَّانة، والمثل الكلاسيكى لها كيفية حلِّ الإسكندر للعقدة التى لا حل لها Gordian knot. وهناك مثل من هذا النوع الشائع فى الإسلام بموجب أصله البدوى فى قول ابن عباس رضى الله عنه «خير المسلمين أكثرهم زواجا»، وكى لا نرتعب فلا بد للمرء من أن يعرف الدلالات العربية الإسلامية[١٥١]، والتى تصطبغ بالعوامل العملية والنفسية والأخلاقية والروحية فى آن. ونحن أمام إجراء جدلى للتعبير عن أكثر الأمور جوهرية بأكثرها عرضية، وهو سلاح ذو حدين بالمعنى الكامل، إلا أنه كافٍ لعقلية اعتادت على الاختزال والضمنية الرمزية متعددة الأبعاد، حيث تكسب الصور الكمية الفجة وظيفة العامل المساعد، وهو أمر قائم فى كل الميثولوجيات.

ولا شك أنه لن يكون هناك ضرورة للحديث عن الجدل التناقضى لو كانت مسألة المبالغة تتعلق بموضوع واحد فحسب، ولكن ما يسمح لنا بالحديث عن التناقضية هو واقع أن المبالغات القصرية المختلفة تتكرر فى موضوعات متنوعة متناقضة، ويجرى كل هذا فى إطار عقل واحد. وتدفعنا هذه الحقيقة وليس مجرد ظاهرة منفصلة لمواجهة أمور لا تُفهَم بل تبعث على الغضب ولا تُقبل منطقيا، وقد تُحَلُّ نفسيًّا فى نهاية المطاف، كما أنها تعلمنا شيئا عن صيغة إضافية فى

١٥١ ولن يستطيع النبيان داود وسليمان عليهما السلام إنكار هذا الرأى. فالمسألة هى المغزى الروحى لتعدد الزوجات، وهو أمر لا يلزمنا تحليله هنا خاصة وقد ورد فى سياقات أخرى لنا. ولا مناص من التسليم بأن إمكانية الإنسان شديدة التنوع.

نطاق احتمالات لا تحصى للنفس والروح.

ثم إن هناك عنصرًا انفعاليًا يتدخل فى التناقض الجدلى من حيث قدرته الغريبة على تغيير الأنوات بحسب اتجاه الفكرة التى يعالجها، وهذا العنصر يفسر كذلك ميلا من نوع آخر ألا وهو الجدل الاعتباطى، فهناك بعض الحقائق المفهومة تمامًا حتى إن امرأً يشعر أن عليه أن يبرهن عليها، ولكن البرهان سوف يكون أى شىء، وهذا الأى شىء فى عقل المفكر لا بأس به طالما كان ما يبرهن عليه حقًّا[١٥٢]، وكثير من مقولات اللاهوتيين والميتافيزيقيين والأسراريين معيبة تخيب الأمل فى اندفاعهم إلى الذود عن حق ليس بحاجة إلى هذه الوصاية، وقد يستحقُّ الدفاع عنه بمقولات جادة. ويمكن القول بأنها ليست مسألة الدفع ببرهان موضوعى بقدر ما هى خلق حال من الرضا العقلى، ويتساوى فى هذه الحالة كل من البرهان الحقيقى والبرهان الزائف، فالحقُّ هو ما هو على كل حال.

وأحد الجوانب المضللة للعقلية أحادية الرمزية هو حذف معطيات لازمة، فهى تؤكد أمرًا غير مفهوم ولا معقول ما لم يعرف المرء أوجه اعتباره، ولكن هذه الجوانب قد سقطت من التعبير، ولا شك أن هذه المثالب الجدلية تفترض سلفًا أن القارئ يتمتع بحدس للنوايا المسكوت عنها، ثم إن هذا السكوت ليس مشكلة فى العقلية

١٥٢ وأحد أمثلة هذا الإجراء فى التصوف هو تلبيس الشر بشخصية ذاتية بغاية البرهان على أن الله تعالى لا يريد إلا الخير، ونصادف هذه العقلنة الاعتباطية فى المسيحية حين تدفع بأن الله تعالى لا يمكن إلا أن يكون ثلاثة.

الإثنية التى تقع فيها الظاهرة، وهى عقلية تدمج اللغة الموحية بالحاجة إلى المطلقية، وتدمج الاختزالية بالانفجارية[١٥٣].

أضف إلى ذلك أن التناقض العقلى والأخلاقى عند العرب والشعوب الأخرى خاصة تلك التى تعرَّبت ليست منبتَّة الصلة عن العقلية الرمزية التى يتخذ الرمز فيها أولوية على الحقيقة، وسواء أكان ذلك نسبيًّا أم مطلقًا، وسوف يكون صحيحًا فى حالة النسبية وباطلا فى حالة المطلقية. ولا يعنى ذلك أن الحالة الثانية ليست مشروعة، خاصة وأن الحقيقة المنكورة ليست على شيء من أهمية من منظور الرمزية المؤكدة، وهو الحال الغالب فى العقائديات الدينية.

وأيا كان الأمر فهناك نوعان من الفكر الرمزى، أحدهما يحترم الحقائق ويعتنى بحفظ التجانس فى رؤية الحقيقة، والآخر منبهر بجوهر الرمز، أى بالمطلق الذى انحصر فى حدود رمز بعينه حتى إنه يتجاهل انضباط الوقائع، ثم إنه يفصِل الرمز عن كل الجوانب الأخرى للحقيقة. والحقُّ أن الاحتياج إلى المطلقية هو الذى يفسر ميل العرب إلى فصل الفكرة أو الصورة عن أى سياق تعويضى، كما أنه يبالغ فى تلوين الصورة حتى يجعل منها أمرًا مطلقا، وهو مجرد طريق آخر لرفض عمل الأشياء حتى نِصْفها فحسب، وعمل كل شيء بجُمّاع القلب. ولو كان ذلك الميل يتمخض عن تفكير

١٥٣ وبعيدا عن الاختزال والتبسيط الذى يتولد من الحاجة إلى تصوير الأمور بشكل يدفع بها إلى الخيال، أى إلى تأمُّلها.

حركى غريب فى مستوى الدين على الأقل بغض النظر عن النفوذ اليونانى، فهو يفتح الطريق إلى أسرارية توحيدية تنطلق إلى هدفها مباشرة ببساطة قوى الطبيعة.

تَنَوُّع الطُّرُق

لقد كان التمايز الرئيس بين المنهجيات الصوفية يتعلق 'بالمقامات' وطريق 'الجذب'، وكان الأول منهجيًّا يتقدم من حالة إلى أخرى فى رعاية 'مرشد' أو أكثر، فى حين أن الثانى لا يخضع لأية قاعدة إلا البصيرة الروحية spiritual intuition، أو 'الذوق' والتوفيق الربانى، أو الرحمة التى تستجيب له وتشحذه فى الآن ذاته. ولا يَجُبُّ الاختلاف بين الطريقين احتمالات الدمج بينهما بحسب طبيعة الأمور، حيث إن الإنسان واحد والرب واحد، ولذا لا يمكن أن يكون هناك حدود مطلقة بينهما رغم الحمية التى تميز بها أحوال بعينها. والطريق الأول هو طريق التربية الروحية أو 'السلوكية initiation' بالمعنى المنضبط، ويقوم جوهريًّا على فكرة أن فى النفس الإنسانية شوائب قد أصبحت بمنزلة طبيعة ثانية لها نظرًا لافتقاد الفردوس الأرضى، وأن 'الطريقة' أو 'السلوك' تتغيا الخلاص منها بالتدريج، ويفسر ذلك الاحتياج إلى معلمٍّ يُعرِّف تلك الشوائب وينصح بعلاجها ومن ثم يشهد بالصلاحية، ثم يتخذ الإجراءات الكفيلة بمنع ارتداد النصر إلى هزيمة حينما يتسم بالفردية، وقد يكون أخطر الهزائم قاطبة.

والتعلق اللاواعى 'بالغايات الثانوية' هو العقبة الكؤود، ويعنى هذا المصطلح أمرين، أولهما الأسباب الطبيعية الفرعية التى يمكن تعقب

جذورها، والثانى هو أسباب الكسب الإنسانى مثل وسائل العيش والعمل على سبيل المثال، وهى 'سبب' معاشنا مثل أن الشمس 'سبب' الدفء. وكافة الغايات الثانوية 'حُجُبٌ' تحجب 'السبب الأول' كما قال التسترى[١٥٤]، وهو الوحيد الموجود جل وعلا، وينطوى الطريق على التغلب على الوهم البصرى الكامن فى النسبى وتعدد الأسباب حتى يسمح باستيعاب السبب الأوحد وراء كل شىء كان، بما فيه أعمالنا التى 'تحجب' الفاعل الحق، وليس فاعلا أو آخر، بل 'الفاعل' بما هو.

ويقول القرآن الحكيم ﴿... وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾

١٥٤ ولنراعِ هنا فى سياق الحديث عن الصوفية أن من الانحراف خلط جوانية الإسلام بمفهوم 'الإمامة' الشيعى و'العرفانية' كما قد يقول كوربان، ومن ثم يختزل الميتافيزيقا إلى تفاسير مُلهَمة، وكما لو كان التعقل المُلهَم غائبًا ولا دور له فى حين أنها أمر يفوق الطبيعة فى ذاته، والجوانية الأصيلة تنبثق من طبيعة الأشياء وليس من مؤسسة زمنية تنتشر بذورها فى كل أين، فكل صوَّانٍ قد ينتج شرارًا، ومن قبيل التناقض الاصطلاحى أن ندفع بالجوانية لكى تخرج من إهاب برنامج دينى أو أطروحة فقهية. وقد وردت الحقائق الأصولية بالطبع عند مراجع يسميهم الشيعة 'أئمة'، إلا أن الصوفية السنية تسميهم 'حكماء' وليس بالمعنى اللاهوتى لأئمة الشيعة، ولكن باعتبارهم 'أقطابا' للإسلام بعيدا عن كل التفاسير الدينية وحواشيها، ولا يمكن احتواؤهم «فالروح تذهب كالريح حيث شاءت» Spiritus autem ubi vult spirat.، إلا أن من الجائز الإقرار بأن الفرس بدهيا يميلون إلى التأمُّلات الميتافيزيقية باعتبار أصولهم الآرية أكثر من العرب أو الساميين الذين استوعبوا النفوذ اليونانى مثل اليهود الهلينيين، ولم يكن بهم حاجة إلى الفرس لكى يميلوا إلى السلوك المذكور، وما ألهَمَت الروح الإيرانية للشيعة قد ألهمته الروح اليونانية إلى السنّة والشيعة معا، ودون أن ننسى أن كثيرا من عظماء السنَّة كانوا إيرانيين، وأن مؤسسى الشيعية بشكل مباشر أو غير مباشر كانوا من العرب. ولنذكر أيضا أن الخطاب العام للفلسفة الإسلامية يسمح لنا بإضافتها إلى الفكر الإسلامى الدينى بالمعنى الواسع، وربما لزم بعض التحفظات فى أحوال بعينها حسب الحال.

العنكبوت ٤٥، أى 'أكبر' من الصلاة الشرعية، أو هى 'أكبر من كل شىء كان'، وهى أساسا فعل وعى تلقائى بالسببية الربانية فى أنفسنا وفى آفاق العالم من حولنا. ونسيان الله تعالى وارد فى الثلم الأخلاقى وحتى فى السلوك الفردى البرىء، وقد ذُكِرَت هذه 'الغفلة' فى القرآن الحكيم وتداولها الصوفية، وعلى العكس من ذلك فكل صفة أخلاقية تماهى مع طريقة لذكر الغاية الربانية، وهى الخير والمعيار. ولذا كان الانتصار على الخرافات أو الأوثان أو 'الغايات الثانوية' هو أن نحول الفضائل الطبيعية بالإضافة إلى الشرك بالله تبارك وتعالى إلى فضائل فائقة الطبيعة، وهنا يكمن المنظور القرآنى حيث يلتقى كل شىء فى الوحدانية بما فيه 'ذنب الذنوب' وهو الكفر.

ولا بد للمريد أو السالك من أن يتخلص من 'الغايات الثانوية' كلما أمكن فى الحياة العملية حتى يُعالِج روحه، فلا بد أن يكون الوعى ملموسًا وحادًّا، وعلى سبيل المثال أن يرفض الصدقة «لأن الله تعالى فحسب هو المقيت»، أو يرفض العلاج «لأن الله تعالى فحسب هو الشافى»، وهذا رمز فقط لكنه يكون أحيانًا شديد التنوع والغموض، ورغم أن فضيلة 'التوكُّل' أو اليقين فضيلة حاسمة إلا أنها تفتح الباب لكثير من المثالب، ولا شك أن من الأفضل للمرء أن يكون عبثيًّا من أن يكون زنديقا، ومن الأفضل أن يبالغ بلا رفقٍ عن أن يتوقف فى منتصف الطريق، إلا أن المبالغة سلاح ذو حدين. ولو كان الواقعيون فى الروحانية على صواب فى الاعتقاد

بأن الوعى الفلسفى بالغايات الربانية لا يكفى، وأنه يصل إلى 'النفاق' بالمعنى الصريح بموجب سلوك 'المفكر' الذى لا يَصدُق على قناعاته المتسامية، وغالبا ما يخطئ بنسيان ما كان 'طبيعيًّا بشكل فائق الطبيعية'، ألا وهو دور الذكاء من حيث المبدأ، وهو نسيان يفسره أنهم يخاطبون الإنسان العادى حتى لو كان موهوبًا بشكل طبيعى وليس الإنسان 'الروحانى' بمنظور الطوعية التشبيهى بدهيًّا فى عموم الدين، ويسير فى الصوفية كل من منتهى السوقية ومنتهى النخبوية قدمًا بقدمٍ، ورغم أن كلا منهما فى موقعه إلا أن هناك خلطًا تناقضيًّا إشكاليًّا. وقد يكون الدفع بعذر فى ذلك أن الخطاب لا يتوجه إلى الدنيويين والانفعاليين، بل إلى الجانب الدنيوى والانفعالى من الإنسان بحقيقته، وفى هذه الحالة يختزل كل شىء إلى مسألة التناسب والملاءمة.

وقد يطرأ اعتراض على هذا العلاج بمحو 'الغايات الثانوية'، وهو الدفع بأنه إن لم تكن الشمس تضىء ولا النار تحرق ولا الطعام يغذى بدعوى أن الله تعالى يفعل كل شىء، فإن غاية هذه العمليات لا بد أن توضع فى النظام الربانى، ذلك أن الغاية الكافية للأسباب الثانوية هى أن الله تقدس وتعالى يتواصل مع النطاق الطبيعى عن طريقها عدا فى حالة المعجزة، وهو جل جلاله يفعل ذلك لأن الأسباب طبيعية[١٥٥]. ولذا لم يكن الشر الذى علينا أن نهزمه هو واقع

١٥٥ والمعنى الأرسطى للكلمة يشتمل على مقام 'الطبيعة' بالمعنى المنطقى والافتراضى على

أن الإنسان يعزو النتائج الأرضية إلى أسباب أرضية، ولكن أنه لا يدرك فى أعماق هذه الأسباب الغاية الربانية الباطنة، كما يجب أن يدرك الذات العلية فى أعماق روحه فى نهاية المطاف.

وتؤدى بنا فكرة التدخل الربانى فى السببية الطبيعية إلى الاعتبارات التالية، فلو كان الله تعالى لا 'يدخل' العالم الطبيعى إلا فى حالة المعجزة، فهو من ناحية أخرى لا 'يترك' المقام الربانى إلا فى حالة 'الخلق'. وهو سبحانه 'يدخل' دون أن يترك ذاته، و'يترك' دون أن يدخل فى غير ذاته عز وجل، والمعجزة الأولى هى الوحى، والخلق الأول هو الكلمة. وبتعبير آخر لو قلنا إن 'الغايات' الربانية لا تتدخل مباشرة فى العالم المخلوق إلا فى حال التدخل الإعجازى فيمكن القول كذلك بأن 'نتائج' هذه الغايات هى على مستوى النظام الربانى مع الغايات ذاتها فيما عدا فى حال الإشعاع الخلاق[١٥٦]. كما يمكن القول من منظور آخر بأن اللامخلوق لا 'يدخل' فى مقام المخلوق إلا بموجب العبادة، كما أن المخلوق لا يملك أن 'يدخل' إلى مقام اللامخلوق إلا يوم الحساب، وكلا 'الدخولين' أمر واضح، فلا يمكن أن يختلط المبدأ بالتجلى، وهنا نصل إلى غاية حدود التعبير.

***

الأقل.

١٥٦ وهو ما يعنى القول بأن علاقة السبب بالنتيجة فى مقام الربوبية وطبيعة القطبين تبدو مختلفة تماما عنها فى مقام الطبيعة، والمثال قبل الكونى للسببية بكاملها هو العلاقة بين براهما وإيشفارا، ثم بين بيروشا وبراكريتى بالمصطلح الهندوسى.

ولا يعنى التمايز بين طريقى ’السلوك‘ و’الجذب‘ عدم وجود طرق أخرى فى الإسلام السنى، ولكنه يعنى أن كلا من الطريقين ينطوى على عدد كبير من الطرق الممكنة، وتقول المقولة الصوفية «إن الطرق إلى الله تعالى كنفوس بنى آدم». وشأن هذا التنوع شأن اختلاف ’المقامات‘ بين طريقة إيجابية مثل القشيرية وطريقة سلبية مثل طريقة ابن العريف. ففى الحالة الأولى يمكن أن يتغلب المرء على وهم ’الغايات الثانوية‘ بالفضائل التى تصححها، فى حين أن الفضيلة فى الطريقة الثانية تعد تعلقًا بسبب، ولذا لا بد من ’محو‘ للأسباب يجعل الله تعالى حاضرًا فى موقع الفضيلة التى يتوهمها العوام، ولا نقصد هنا التعليق على هذا المنظور الذى يتميز به الميل الصوفى إلى ’الحجب‘ و’الكشف‘، ولكننا نشير فحسب إلى تعقيد الطرق أو الطريق.

أما عن مسألة إحلال الوعى بالأسباب الربانية أو الوعى بالله سبحانه محل وهم الغايات الثانوية، فإن سقطة هذه الخيمياء هى تعريف المشيئة الربانية من ناحية، ومن ناحية أخرى تعريف غاية هذه المشيئة، أى إن الفكرة الاختزالية التى تدفع بأن الله تعالى هو السبب الكونى الأوحد يؤدى بنا مباشرة إلى مسألة الشر كغاية للمشيئة الربانية.

وكثيرا ما قلنا إن الله تعالى لا يمكن أن يشاء بالشر بما هو، ولكنه قد يشاء به من جانب واحد حينما يكفُّ الشر عن أن يكون شرًّا. فالظاهرة التى تعد شرًّا على مستواها لا صلة لها بالمشيئة الربانية إلا

بصفتها شطية من خير لا باعتبارها فى حد ذاتها، أما إمكانية أن يكون الشر شرًّا على مستواه فلا تنبع من إرادة الرب الخالق المُشَرِّع الحاكم بل من كلية القدرة الربانية اللاموصوفة حيث إنها تنتمى إلى جوهر الذات العلية، أو لو هى أكَّدت على أن الله تعالى هو الفاعل لكل فعل بما هو، ولكن ليس فعلا بعينه.

ومهما كان الأمر فليس فى الثيوزوفية البحتة احتمال الرغبة فى اغتصاب الأسرار العلية بكشفها وتعريفها، وأيًّا كانت حدة تمييزنا يظل السر الربانى كاملا معصومًا بفضل لانهائية الحقيقة.

***

ومهما كانت التزيُّدات الأيديولوجية والأخلاقية التى يراها المريد نافعة فى مسار طريقه فإن الطريق يشتمل على التخلص تدريجيًّا من التحيزات الدنيوية التى تتسبب فى نوبات نسيان الله تعالى، وهو ما يعرف باسم 'كسر العادة'، وتحقيق صدق الإيمان بالواحد يجعل كل خلاص من تحيز 'فناءً'. إلا أن ابن عربى يقول بأن الإغراء الأكبر فى الطريق هو حينما يدرك المريد وجهًا من أوجه السببية الربانية فإنه يخاطر بنزوعه الفردى باغتصاب النصر لذاته، وينسى أن ذات الانتصار وموضوعه هو الله تعالى فحسب، فضلًا عن أن 'الكِبْر يقتل كافة الفضائل، وهكذا لم يكن الأمر مسألة محو وهم 'الغايات الثانوية' لسببية بعينها فحسب، ولكنه كذلك بانتزاع جذور الإغراء الشيطانى من المريد الذى يخاطر بالرغبة برضا روحى زائف يبعث

الشلل فى الترقى الروحى، ويجعل من الوعى به أمرا شخصيًا، وهنا الخطر الأكبر للنرجسيّة الروحية. وسوف يُقال رمزيًا إن كل مقام يغرى 'السالك' بكنز لا بد له أن يرفضه إذا كان يريد ألا يفقد كل شيء، وتتناول كثيرٌ من قصص الأحداث الروحية والحكايات والأساطير هذه الدراما الروحية، وهذا أيضًا أحد المعانى فى تعبير 'فناء الفناء' رغم أنه ينتمى إلى جانب برانى من الغاية الأسمى.

ويلزم هنا بعض التدقيق، فلا يحسن بالمرء أن يقع فى براثن المخاوف أو فى تواضع أعمى لمعاندة أية موضوعية تتعلق بذاته. وخطر 'الكِبْر' هو نتيجة للطموح الطبيعى للإنسان الطوعى المشرب، وهو من ناحية أخرى فكرة أن على المرء أن يتعالى 'شخصيا' فى تحققه الكامل، وهو هاجس الكمال لا غير، أو هى ذاتيةٌ طموحةٌ تنتهى إلى أن تضع 'الأنا' موضع الله تنزه وتعالى. والعلاج بكامله ليس إلا الشهادة الفيدانتية 'ليس هذا ولا ذاك neti, neti' بمعنى أن الحق هو 'آتما فحسب'. وقد ذكر القرآن أيضًا مثل ذلك فى سورة الأنعام ٧٦-٧٨ عن الطفل إبراهيم عليه السلام حين رأى نجمًا فاعتقد أنه الرب، ولكن حين رآه يغرب أدرك خطأه، وكذلك كان حاله مع الشمس والقمر، ولا شك أن هذه القصة وغيرها من الرمزيات المشاكلة تنطوى على مغزى روحى إضافة إلى مغزاها العام.

***

والموعظة فيما تقدم هى أن المرء ينبغى أن يميز بين 'المنزل' الذى يعتقد

أنه عالٍ ويجد فيه مجده والمنزل الذى يسكن إليه راضيًا فى تقواه وتواضعه. ويمكن تخمين أن هذا التوقف راجع إلى الكِبْر حيث إنه يُفقِد المرء كل شىء كما قال ابن عربى، ومن نافلة القول أن الرضا بالقليل ليس راجعًا إلى فقدان الكثير، وإلا لما كان هناك تراتب فى مقامات الأولياء ولا مقامات الفردوس.

ويجوز أن نكون قد بسَّطنا مشكلة 'الزهد فى شىء حتى ندرك أكثر منه'، ويبدو أن هذه المسألة حقًّا هى أدق وأعقد مما سلمنا به، وبمدى انتمائها إلى طريق روحى، ولكن ما يبرر التبسيط هو موضوع 'السقوط' الذى يشير دومًا إلى سلوك إبليسى حتى إن أدق التحليلات طرًّا لن تضيف شيئا جوهريًّا إلى تبسيطنا.

وهناك نسخة أخرى من هذه القصة فى الحكايات الشعبية الألمانية بمعنى مختلف حيث إنها لا تحتوى على إبليسية ولا سقطة، وينطلق بطلها على حصانه الأبيض الذى هو على الحقيقة مرشده الروحى وحاميه مثل سيدنا الخضر عليه السلام فى الإسلام، ويرى على الأرض ريشة طاووس رائعة الجمال، وينزل عن حصانه ليأخذها فيقول له الحصان «دعها فى موضعها»، وتجرى القصة على المنوال ذاته حين يزهد فى ريشة أروع جمالا من الأولى، ولكنه فى المرة الثالثة يعجز عن مقاومة إغراء الريشة الثالثة رغم تحذير الحصان، فينزل ويأخذها. ومن ثم يبدأ الحصان فى تفسير الكنوز التى زهد فيها الفارس بترتيب تصاعدى لصالحه فى المرتين الأوليين، ويقول

إن المجد الأعظم قد أفلت منه فى الثالثة لأنه زهد فى الأولين على مضض. والمغزى فى هذه الحكاية هو احتمال روحى يختلف تمامًا عن احتمال السقوط رغم أن الرمزية واحدة فى الحالتين.
وبعد أن ذهبنا إلى أقصى مدى ممكن حتى حدود العبث فإن إنكار الغايات الثانوية الذى يعنى عمليًا كافة الممارسات التنسكية فإن المريد له الحقُّ فى الرجوع إلى تلك الغايات دون تردد ولا شك. وحينئذ يرى فيها وجوديًا لا فلسفيًا أن الباب قد انفتح على روحانية من أنبل الروحانيات ومن أشد المسرات أصولية بموجب إضفاء بعد فائق الطبيعة عليها وتفريغها من الفردية[١٥٧]. ولن يمكن فهم الإسلام عمومًا ولا الصوفية خصوصًا إلا باعتبار منظور البطون الذى يُكمِلُ بشكل متناقض أو متناسق منظور التعالى التنسكى المقصور[١٥٨].

***

ويتبع ما تقدم أن هناك ثلمين جسيمين فى النفس الإنسانية هما نسيان الله تبارك وتعالى وهو الغاية الربانية الباطنة، واغتصاب الفضائل والثواب والمجد للنفس، وهى الدنيوية من ناحية، والكِبْر من الأخرى، كما أنها 'شرك' ذاتى وموضوعى. وهناك ظاهرة تبدو مناقضة لهذا الحكم وهى أن كثيرًا من الصوفيين قد تحدثوا عن علوِّ مقامهم مما يعطى انطباعًا بتباهٍ غريب، والحقُّ أنها على العكس حينما

١٥٧ وهو ما عرض له محيي الدين ابن عربى فى فصوص الحكم فى فص 'حكمة مهدية'.
١٥٨ وقد عبرَّ مايستر إيكهارت عن طبيعة العطايا الربانية من حيث المبدأ فى الطبيعة التى بها نعيش، وهى طبيعة تحقق بحسب قداسة أو حكمة الذات العارفة.

يتحدثون عن انتصار الغير بضمير المتكلم حتى يعبروا عن انتصار أمكن تحققه بشكل مُعجِز، أى لتمجيد الله تعالى أو لتقريظ الطريق، وليس لإسناد الفضل إلى شخصية أنوية لم تعد موجودة.

ولنعد إلى مسألة الغايات الثانوية واختزالها الروحى إلى سبب أوحد، فكل دين يحفل بالبركة التى تبعث الظواهر المتوافقة مع منظور الدين، ويحدث فى المناخ الصوفى ظواهر خارقة أو هى قد حدثت، وهى تؤيد المنظور الذى وصفناه بشكل فائق الطبيعة، ألا وهو اليقين بغاية ربانية واحدة، وهى أحيانًا ما تشجع الميل إلى سلوكيات لا تكاد تعقل ولكنها تقية بشكل بطولى. وتبدو كثير من هذه الحقائق لا معقولة من منظور المسيحية، ولكن ذلك بواقع اختلاف الأسلوب المسيحى الذى يتمخض عن خوارق مختلفة. ولذا يجب أن نتحسب حينما نحكم على ظاهرة فى دين غريب عن ديننا، وتصور لامعقولياته الواضحة عمق الاختلاف بين العوالم التراثية بطريقة ملموسة[159].

***

وطريق 'الجذب' الصوفى الذى أشرنا إليه فى مفتتح الباب أكثر مباشرة من طريق 'السلوك' المنهجى، ولكن يُحرَمُ من يتَّبعه من الخبرة اللازمة لإرشاد غيره. والواقع أن طريق 'المجذوب' مرهون بشرطين

159 ولا شك أن الظواهر المقصودة كانت موضوعا لملاحم شعرية من ناحية، ولعبث كُتَّاب سير الأولياء من ناحية أخرى، ولكن ذلك لا يعفى الكُتَّاب رغم الظروف المخففة.

بغض النظر عن تأهيله وإيمانه، أولهما التمسك بأركان الدين حتى لا يُحرَمَ من التوفيق الربانى، والثانى هو اتّباع الفضائل الأصولية، وهى ما يقودنا إلى 'المقامات' و'الغايات الثانوية' منبثّة عن أى تتابع منهجى. ولا شك أن هذا الطريق يعنى كذلك من حيث المبدأ أو الواقع تقريب الإنسان من الرب واستنكاف كل ما يبعِدُ عنه 'من حيث المبدأ' سبحانه، وحين نقول 'من حيث المبدأ' فإننا نعنى طبيعة الأمور، وحين نقول 'فى الواقع' فإننا نعنى ميولنا أو قدراتنا. فهناك أمور حسنة لا تحسن عند الناس كافة، كما أن هناك ما يمكن أن يكون ضارًّا أو خطِرًا رغم أنه ليس شرا، ولا يضر الناس كافة، وكل هذه الأمور توحى برمزية الخمر.

أما الطريق المنهجى 'للسلوك' فيرى أن كل ما فى 'الجذب' يكاد يقوم على ثالوث 'المذكور والذكر والذاكر'، والذى يعادل 'المخافة والمحبة والمعرفة'، وتنقسم هذه العناصر وتتألف فى تنويعات لا تحصى. إلا أن كل شىء فى الطريق الثانى تلقائى ومستقل أكثر من الأول، حيث تتخذ طبيعة الأمور الأولوية على القواعد والمواضعات، ويُشكِّلُ الثقل فيها على 'الذوق' و'الحال' رغم أنهما لا يصلحان معيارا، حيث إن المعيار ينبثق عن الفكرة الأصولية فى 'الشهادة' حينما تدرَك بعمقها فى نهاية المطاف، كما ينبثق عن 'ذكر الله' سبحانه بصدق ومثابرة، وتكتسب البصيرة الروحية وحاسة المقدس هنا

أولوية على التنسك[١٦٠]، ما لم تُضَف الخلوة إلى التنسك والصوم والمجاهدات. وتنتمى موسيقى الدراويش ورقصهم إلى المنظور ذاته 'للذوق' و'الحال' وإن تكن غير مقصورة عليها، ومن المفترض أنها تؤدى إلى النشوة الروحية أو تتوقعها على الأقل، فهى مسألة تماهٍ وليست مؤهلات.

ويبدو المجذوب مجنونًا فى أقصى حالاته، ويتوقع منه الناس تصرفات تخرج عن الشرع، ولكنه على الطرف النقيض يتماهى مع الفطرة القديمة للعارفين بالله، وبنفس النتائج الباطنية والعملية من منظور حرفية الشريعة[١٦١]. وهذا للقول بأن ظاهرة 'الجذب' ليست فى الأسرارية الانفعالية بالضرورة، فقد يمكن أن تنبع من الغنوص الصرف سواء أكان معرفة أم محبة،[١٦٢] ونتذكر هنا الثلاثيتين المذكورتين سلفا. وبمعنى آخر فإن طريق الجذب المحرر يمكن أن يكون لطفا يحل من الخارج ومن أعلى، والذى قد يغيم على العقل أحيانا، فهو يمكن أن يعمل من الداخل بالعقل المُلهَم، وهو المركز

١٦٠ ولم يكن أبو الحسن الشاذلى رضى الله تعالى عنه يطلب من أتباعه الزهد فى 'الغايات الثانوية' مثل معاشهم بما فيه الإمارة، ولا كان يُنَفِّر من المجتمع الذى كان شريفا بموجب أنه يتكون من مؤمنين.

١٦١ ويحسن أن نتذكر هنا أن التعنت الشرعى قد يقع فى الفريسية فى إحلاله للوصفات محل الفضائل، ونسيانه ما تستلزمه طبيعة الأمور.

١٦٢ ولا يكفى ألا يكون للمرء معلم حتى 'ينجذب'، كما أن 'الجذب' لا يمنع من أن يكون له أكثر من معلم، فكل التنويعات ممكنة، أضف إلى ذلك أن النمط الأسمى الذى يندر من المجاذيب ليس إلا 'الأفراد' الذين يناظرون براتييكا بودها فى ماهايانا.

اللامخلوق للروح الخالدة، ويؤدى إلى يقظة قوامها الاستنارة والبرهان.

يتشدد الإسلام العقائدى والبرانى فى التعالى المفارق، فى حين أن الإسلام الجوانى يقوم على البطون الموَحِّد. ولا تقر البرانية إلا بوجهة نظرها، فى حين أن الجوانية تُقرُّ بالمنظورين المتكاملين معا، إلا أنها قد أقامت بضرورة الحال حاجزًا يحمى ويضلل فى الآن ذاته ألا وهو حمية التنسك، والتى تسبغ على الجوانية رداء من المفهومية الدينية، حيث تَطرحُ تلك الحمية ذاتها كنتيجة 'صادقة' للشريعة، ولكنها تخاطر باتخاذ الوسائل كغايات، أى إنها تخلط بين التنسك والعرفان. وتعنى كلمة برزخ العربية ستارا فاصلا بين مجالين، والذى يبدو من منظور كل منهما أنه ينتمى إلى الآخر[١٦٣]، ولذا أمكن للتزيدُّات الفقهية أن تتبدى فى مظهر الجوانية من منظور الشرعية، والتزيُّد وسيلة لتمجيد الشرعية بإخلاص، ولذا ليس فيه نفاق، فى حين أن الجوانية ترى أن التزيُّد فى الغنوص يبدو عنصرًا برانيًّا، حيث إنه ليس هناك فى واقع الأمر تزيُّد صورى من أى نوع يؤدى إلى المعرفة. وقد كان أساس هذا الغموض ناشئًا عن تعقيد مجتمع تحكمه عوامل التشبيهية والطوعية والعاطفية الدينية، وهى جميعًا مصدر دائم لسوء الفهم

١٦٣ والمثال الأول للبرزخ هو الحد نصف الربانى ونصف الإنسانى الذى يفصل التجليات عن المبدإ، وبمعنى آخر يوحدهما، وهى 'الروح' الربانية التى تبدو من أعلاها تجليا ومن أسفلها مبدأً. وهى بالتالى مايا فى كل من وجهيها. ويتجلى الأمر ذاته فى المسيحية فى تعبير آباء الكنيسة 'إنسان حق ورب حق'.

والاضطراب، حتى إنها يمكن أن تسمى سوء الفهم الكلاسيكى فى الصوفية.

وقد لاحظنا لتونا أن 'مظهرة الجوانية' هى اختزال الجوانية إلى حماس دينى، وخاصة فيما تعلق بالسعى الشرعى والتنسك. ولا شك أن هذا التبسيط لهذا الاضطراب يسير قدمًا بقدمٍ مع 'تبطين البرانية'، أى إضفاء الأسرارية عليها حتى تتسامى الشعائر، وفهمها على أساس 'مراتب من التأمُّل'، وهو ما يعنى من هذا المنظور أن المؤمنين الذين يقيمون هذه الشعائر دون أن يفهموا الأسرار غير صادقين، أو كما لو كانت الشعائر لا تصلح، أو حتى كما لو كانت الألطاف الأسرارية هى معيار صلاحية الشعيرة، ...إلى آخره. إلا أن الدين لا يملك أن يُلزم المؤمنين بالسير على حبل مشدود من الشعائر، فهى بطبيعتها تخاطب الكافة، كما أن القائمين فى المركز والباطن لا حاجة لهم باستظهار توترهم الروحى فى حماسة برانية. فضلا عن أن ذلك الظهور موجود فى الصبغة الروحية للشعيرة الموصوفة بمدى حتميته. وتنتج كافة الأخطاء التى تناولناها عن الفكرة الغريبة فى 'أن الشريعة هى الحقيقة'، والتى يختلط فيها التسامى الأسرارى بالمساعى الشرعية والحماسة التدينية.

ومن الواضح أن التنسك الصوفى مستقل بما هو عن سوء التفسير وسوء الاتباع. ووظيفته الطبيعية هى أن يكون منهجًا ووسيلةً وحجابًا، منهجًا يتغيا أن يجعل النفس أكثر لينًا حيال المعرفة، ووسيلة

تجعل من التصوف أمرًا معقولاً فى عيون الفقهاء، وأخيرًا حجابًا يستر العرفان و'مظاهره'، ومن ثم كل ما فاق ضيق الحرف الذى 'يقتل'. وينتج المقصدان الأخيران البرانيان عن حكمة باطنة تنظم تدبير الأمور المقدسة، ولكنها لا تمنع النقد الكلاسيكى من أن يدُسَّ فى نطاق التعالى عناصر من نطاق البطون. أى إن الإبهام الأخلاقى الذى نصادفه فى الإسلام سواء أكان حقيقيًا أم ظاهرًا قد نتج عن حضور مجالين متكاملين ومتناقضين نسبيًا فى آن، وهما التعالى والبطون، أى التدين الطوعى المفارق والروحانية الموحدة.

وقد ارتسمت العناصر الثلاثة للتعالى والبطون والتنسك الوسيط سلفًا فى شخص الرسول عليه الصلاة والسلام وفسرته، فقد اجتمعت فيه وتجانست بشكل جوهرى، وقد أدى التجانس إلى أن يحقق المجتمع الإسلامى توازنًا لا يختل منذ بدايته حتى يومنا هذا، وكان ذلك محتومًا حيث إن الموضوع هو الدين، إلا أن هذا التوازن كان لا بد أن يشوبه اختلالات جزئية وبمعنى ما ربانية كما أسفلنا القول.

***

أما عن التنسك فلا بد أن نميز بين تنسك جسدانى وغايته غير المباشرة وبين تنسك أخلاقى وغايته المباشرة، والأول تطهُّرى يهدف إلى السيطرة على الحواس الشهوانية وليس تدميرها، وبالمدى الذى يكون فيه طاقة صرفة. والثانى على عكسه يهدف إلى مواجهة النفس

لمتطلبات التأمُّل فيسعى إلى تحقيق الكمال فى الفهم والتواصل، ولا يؤثر فقط على الشخصية، بل على الذكاء كذلك، بمعنى أن نقص فضيلة بعينها يحدُّ من قدرة آلة المعرفة ذاتها ويشلُّها. والحقُّ أن من قبيل الخبرات العامة أن القدرة على المعرفة أو الفهم تعتمد على الشخصية حتى إنها تكفُّ عن العمل فجأة بشكل 'محيِّرٍ' فى إنسان ذكى يفتقد صفة أخلاقية مخصوصة، ويسقط نتيجة ذلك فى انحرافات لا تفسَّر منطقيًّا لأنها لا تتقابس مع أفقه العقلى. والفضائل الجوهرية صفات أخلاقية وتأمُّلية فى الآن ذاته، أى إنها جمال النفس والعقل، ومن هنا كانت كذلك مفتاحًا إلى العرفان، وينبثق من الحقيقة ذاتها الفكرة التراثية عن 'المقامات' التى تتزامن وتتابع.

وقد قيل إن التصوف هو الصدق، والصدق هو البرزخ بين الدماغى والقلبى، وبين العقلى المُلهَم والوجودى، وبين الجزئى والكلى. ومحتوى هذا الانتقال هو فكرة الوحدانية، والتى تتحقق فى تزامن الفضائل، والتى هى بدورها صيغ وبراهين شتى على الصدق. وتبدو الفضائل فى الصوفية المعتادة إلى جانب العبادة والتنسك كما لو كانت الوسائل الناجعة حتى بالمخاطرة بالمفاتيح التأمُّلية والعقلية المُلهَمة التى تبخس أهميتها فى هذا السياق.

***

وتدفع بنا الملحوظة الأخيرة إلى أن نتوقف قليلا لنعود مرة أخرى

إلى مشكلة التزيُّد[١٦٤]، فقد يأمر مرشد روحى أحد تلامذته من وجهاء المدينة بأن يرتدى خرقة وطاقية، ليشحذ على باب المسجد الكبير يوم الجمعة حيث تحتشد المدينة بأثرها، ونحتج أولا بأن الإنسان الذى يستحقُّ هذه المعاملة أو الذى تنفعه هذه المعاملة ليس مؤهلا للمعرفة الجوانية، وثانيا أن مشهد وجيهٍ محترم يشحذ بخرقة يفتقد الإحسان إلى المجتمع ولا يتأتى منه إلا الفضائح إضافة إلى أنه يحط من قدر الصوفية والمتصوفين، فضلًا عن أن مثل هذه التزيُّدات تتناقض تمامًا مع مبادئ الإسلام فضلًا عن مسألة الصدق. ونجد مثالا آخر فى صوفى يرجوه أصدقاؤه بأن يرحل من المدينة لأن بها وباء، ولو أُعلن هذا الوباء لمنع من مغادرتها، فيرفض الصوفى بناءً على أن 'كل شىء مكتوب'، ويحل الوباء ويموت أبناء الصوفى العشرة فيه. إلا أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال « اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ»، فالسماء تعين من يعين نفسه.

وقد كان أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه من عظام أساتذة الصوفية، ولم يكن مؤيدًا لتلك التزيُّدات باعتبار الصوفية كنزًا باطنيًّا، وكان يسمح لمريديه أن يعيشوا كما يعيش الناس، وأن يرتدوا ثيابًا أنيقة، وأن يحتلوا مناصب رفيعة. وكذلك كان جلال الدين الرومى يفضل الموسيقى والرقص الملهَم، ويقدم إليه جل وعلا عرضًا بهيجًا للفقر والفضيلة، فضلا عن أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان فقيرًا،

١٦٤ وقد تناولنا ذلك باستفاضة فى كتابنا 'التصوف حجاب ولباب'، وما التزيدُّ إلا الحجاب.

ولكنه كان جميلا بلا ترف.

ويجد غير المسلمين صعوبة جمّة فى فهم الأصالة الروحية أو النمطية فى النبى العربى، فى حين لا يجدون الصعوبة ذاتها فى فهم المسيح عليه السلام أو البوذا، وذلك لأنهما يمثلان إشعاعًا تركيبيًّا يَسهُل استيعابه، فى حين أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يتحلى بنطاق متنوع من الفضائل أقرب إلى مجمل الخبرة الإنسانية، وقد كان هذا الانبثاق الإنسانى مفهومًا وشريفًا ومعلمًا، وهى صفات تشكل الأصالة المحمدية. ولذا كان تراث الفضائل ونتائجها أحد السمات الظاهرة فى العقلية الإسلامية العربية، وهذا مما يفسر الرمزية الأخلاقية المتزيِّدة عند كتاب سير الأولياء المسلمين. فى حين أن المسيحى تلهمه ثلاثية 'التواضع والإحسان والتضحية' ولا يسعى لتحليل فضائلها النسبية إلا استقرائيا.

***

ولا بد من تمييز جانبين فى التعالى والبطون، وهما الموضوعى والذاتى، فالتعالى الموضوعى هو ما يكمن فى معنى الكلمة ذاتها، ولكنه يمكن أن يصير 'ذاتيا' حينما نعتبر أن موضعه فى قلب كياننا، ويعنى فى هذه الحالة تعالى الذات بطبيعتها على 'الأنا'. أما البطون الذى نصفه 'بالذاتية' حينما نتحدث عن الذات العلية الكامنة فينا وحينما نقصد التواصل المبدئى بين 'الأنا' والذات العلية، أو بالحرى بين الذات العلية والأنا، ولكنه يمكن أن يكون 'موضوعيا' حينما نميز بين البطون

وبين الجوهر الواجد المصور.

ويقوم منظور الجوانية فى تباينها مع البرانية على هذا البطون المزدوج، ودون أن تتوانى عن اعتبار صلاحية منظور التكامل. فشهادة الإيمان لا إله إلا الله التى تعنى فى المقام الأول قصرًا وأولوية للخير الأسمى ومحوًا لما كان غيره سبحانه تكسب فى الجوانية معنى شاملا فى انطباقها على ظاهرة إيجابية بعينها، وسوف تعنى إعجاز وجود تلك الظاهرة أو الوعى بالجمال، والتى لا تعنى سوى معجزة الوجود والوعى بالفضائل الربانية، فليس هناك وجود إلا الوجود بموجب معنى الشهادة ذاته. وهذه الحقيقة هى التى تكمن فى أساس التعبيرات الإيمانية مثل 'أنا الحق' للحلاج أو 'سبحانى' للبسطامى لارتفاع مقامهما.

ومن نافلة القول أن الشهادة الأولى فى اللغة العامة تتعلق بالتعالى دون أن تستبعد البطون كسببٍ واجد لازم للتوحيد الإسلامى، ولكنا نواجه فى الشهادة الثانية محمد رسول الله تعبيرًا مباشرًا أو رمزًا تصويريًّا للبطون وسر التوحيد والتماهى.

ويقوم الاختلاف ذاته فى الأبعاد الربانية فى صيغ القرآن مثل الله أكبر ومثل ﴿...وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ...﴾ العنكبوت ٤٥،[165] وتؤسس هذه الصيغ المباركة لرمزية تماهى الله تعالى مع 'ذكر الله'، وهذا الذكر

١٦٥ 'أكبر' من الصلاة الشرعية بحسب المتن، وينبغى ملاحظة أن كلمة أكبر لا تعبر عن تفضيل فحسب بل تعبر عن 'أفضلية مطلقة'، وقل مثل ذلك عن ذكر الله تعالى.

عبادة جوهرية أو تركيز توحيدى. والحقُّ أن ذكر الله هو أحد مسميات الرسول عليه الصلاة والسلام «مَثَلُ الَّذى يَذْكُرُ رَبُّه وَالَّذى لاَ يَذْكُرُ رَبُّه، مَثَلُ الحَى وَالميِّت»، كما يتعلق به الحديث الشريف «مَنْ رَآنِى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»، ويعيدنا ذلك إلى التعبيرات القدسية للحلاج والبسطامى وآخرين غيرهما رضى الله عنهم، فهى تشهد على حضور سر البطون فى نفس رسول التعالى.

وهناك عالم 'الصحو' وعالم 'السُّكْر'[١٦٦]، ورغم أن الصوفية تدفع بأنها تعمل على المناخين، ورغم أن الإسلام بما هو يُعَرِّفُ ذاته 'بالصحو'، فإنه يمكن القول بأن الصحو يرتبط بالتعالى، وأن السكر يرتبط بالبطون[١٦٧]، وهنا يكمن سبب تحريم الخمر والموسيق والغناء فضلًا عن الشعر فى الجوانية، كما يكمن فى اختلاف 'الظاهر' عن 'الباطن'، أو اختلاف 'الشريعة' عن 'الحقيقة'.

وهذا بالتأكيد لا يعنى أن 'الصحو' أو 'الوضوح' يتعلق بالشريعة فحسب، أو أن 'السكر' يتعلق بالطريق فحسب، فالتمييز الميتافيزيقى وعلم الجوانية ينتميان أصلا إلى 'الوضوح'، فى حين أن التدين البرانى بعاطفيته وتزيُّده ينتمى قطعًا إلى حال 'السكر' على مستوى

١٦٦ وتعنى كلمة 'صحو' حرفيا معنى الوضوح النقيض لحال 'السكر' الغامض، أما عن كلمة 'سكر' فإنها ترتبط بمعنى اللطف كما تشير إلى 'سكرات الموت'، والتى تشير بدورها إلى رمزية روحية مهمة هى 'الفناء' أو 'المحو' أو 'نشوة الموت'.

١٦٧ ونلاحظ أن الشيعية بدراميتها الشخصية ودعواها بالجوانية تميل إلى طرح مبدإ السكر فى البرانية ذاتها، فى حين أن السنية تنحو إلى تجاهله، حتى إنها تتزيد فى ذلك عند مواجهتها مع الجوانية، وهو أمر فى إطار المقصد العام للإسلام.

نفسى بالطبع. وهذا تصوير لمبدإ الانقلاب التعويضى، وأفضل رمز معروف له هو أيقونة يين يانج الطاوية فى التراث الصينى.

وقد كانت الغاية من ربط 'الصحو' بالتعالى و'السكر' بالبطون هى أن التعالى موضوعى وسكونى بمعنى أن عنصر الموضوع يسود كل شىء، فى حين أن البطون ذاتى وحركى بمعنى أنه يتعلق بالذات والغاية أو 'الموضوع' الربانى، وهو محتوى التعالى المعصوم، ومن هنا كانت موضوعية إدراكنا العقلى المُلهَم، فى حين أن الذات العلية تتحقق فى البطون، وأن الذات الإنسانية هى السطح العاكس لها، وهى حركة بموجب التبادل التوحيدى والاتحاد الأسرارى الذى هو إسهامنا فى الحياة الربانية. وإذا كان التعالى يُثبِّتنا ويبلورنا فى 'المخافة' الباطنة فهو كذلك يجذبنا ويحيينا فى نهاية المطاف، فهو يوحدنا مع 'المحبة' 'الباسطة' 'المُسْكِرة' فى العودة من العرض إلى الجوهر.

إن الإسلام يريد تحقيق جُمّاعٍ تركيبي نهائي، ولذا فإنه لا بد أن يشتمل بطريقته على الإمكانات الروحية كافة، فالطرق الأصولية الثلاثة هي طريق العمل الصالح والزهد، ثم طريق المحبة واليقين، وأخيرًا طريق العرفان والتأمُّل التوحيدي. ويتعلق الطريق الأول بالبرانية، ويمتد الطريق الثاني بين البرانية والجوانية، ويقتصر الطريق الثالث على الجوانية جوهريا، إلا أن الجوانية تشتمل على عنصرين ينتميان بشكل أو آخر إلى الطريقين الأولين ألا وهما العمل الصالح والزهد، والانفعالية أو المحبة.

والمنظور الأول هو منظور 'المخافة'[168] في سياق عام من التدين التشبيهي والطوعية والتبتل العاطفي الفردي، وهو ما سوف يؤدي إلى التركيز على الخوف من العقاب ومن ثم إلى التزيُّد في السعي الصوري والشرعي، ومن هنا تظهر الأسرارية الحزينة بين بعض الصوفية[169]. ويزداد إغراء طريق المخافة والطاعة وصالح الأعمال في مناخ من التضامن الاجتماعي ومعية البرانية والجوانية دون أي تغيُّر في الجوانية، كما لو كانت المعرفة يمكن أن تكون ثمارًا للعمل، وهو ما ينكره الفيدانتيون بشكل قاطع، وكما لو كان تزيُّد التقوى يمكن أن

١٦٨ ويكافئ في الهندوسية كارما مارجا.
١٦٩ ويمكن أن يتعلق هذا النمط من الحساسية ببعض تعاليم التراث، وليس بتعاليمه المتكاملة، وبغض النظر عن مسألة الحقوق النسبية للذاتية الأسرارية، وهي إيمانية وليست معيارية.

يحل محل الكفاءة الميتافيزيقية.

أما الطريق الثانى من الطرق الأصولية وهو 'المحبة'[١٧٠] فإنه يؤدى واقعيًّا إلى التدين الشخصى ومن ثم إلى عاطفية لا تُكبح، وهى تُنَاقِضُ الذكاء النقى اللاامنحاز الذى لا تخفف منه التعابير الملطفة، إذ يُعتَبَرُ الذكاء من قبيل خطيئة الكِبْر ولا اعتبار عندها إلا للإيمان والحمية. ومن نافلة القول أن هذا المنظور يسهل إدماجه فيما سبقه بطريقة تتسق مع منظوره.

وطريق 'المعرفة' هو الطريق الثالث[١٧١] الذى يستبعد بطبيعته التزيُّدات التى تشوب الطريقين الآخرين، وسوف تحصر تزيُّداته فى التوكيدات النظرية على حساب العمل، وعلى التخرصات على حساب التأمُّل. إلا أن هذا الطريق لا يملك أن يستبعد فاعلية العمل ولا التنسك التطهيرى، ولا يملك بدهيًّا أن يستبعد عنصر 'المحبة' أى الإحساس بالقداسة، ولا سكينة العقل المُلهَم والتأمُّل، فضلًا عن صيغ النشوة بالاتحاد.

ويسهل أن نفهم لماذا لا يملك منظور قصرى للمحبة إلا أن ينكر المعرفة بفعل غريزة حب البقاء، وحينما نحسب لواقع أن طريق المحبة بما هو ثنوى يقوم على متون الوحى، وأن طريق العرفان توحيدى يقوم على العقل المُلهَم، ويعنى العرفان بطون الحق الكامل فى

١٧٠ ويكافئ فى الهندوسية بهاكتى مارجا.
١٧١ ويكافئ فى الهندوسية جنانا مارجا.

العقل المُلهَم الخالص[١٧٢]. وهكذا تحالف المحبة مع المخافة والتنسكية الندمية بمدى ما تستغلق عليها المعرفة، وهذا أمر قائم فى الإسلام وفى الأديان كافة، رغم أن التناقضات من هذا النوع ليست فاشية فى الروحانية الإسلامية[١٧٣].

وينطوى العرفان على كل شيء، ولكن ذلك لا يعنى أن كل شيء يملك أن يتداخل معه رغم الذين يخلطون بينه وبين التعصب العقدى، كما لو كانوا يريدون أن يقولوا بلسان الحكمة الخالدة «إن كل ما تسامى من شئوننا». ولا تكفى المبالغة فى التدين لكى يصبح المرء صوفيا بأكثر مما يصبح دنيويًّا لأنه لا يستطيع أن يبالغ فيه.

***

وحينما نتناول أديان التوحيد كدورة عظمى اشتملت على ثلاثة أديان متتابعة، وهو ما لا يمنع من تقابسها فى بعض الجوانب[١٧٤]، لزم ذكر تشاكل بينها وبين ثلاثية 'المخافة والمحبة والمعرفة'، ويبرهن على ذلك الشعور الإسلامى بالوجود رغمًا عن دينين سابقين، وهو الحقُّ

١٧٢ وقد قال بعض نشطاء الكاثوليكية إن الغنوص أسوأ من كل الخطايا مجتمعة، ويذهبون حتى إلى أبعد من منظور التوماوية التى تعنى تحديدا قوة الروح القدس.

١٧٣ ويمثِّلُ طريق جابا يوجا الفيشنوى وكذلك البوذية الإيمانية طريق المحبة، وأنها من جانب بعينه أقرب إلى طريق المعرفة منها إلى طريق المخافة، ويرجع ذلك إلى التركيز على الرحمة واليقين الذى لا يقوم فى نهاية المطاف على فكرة الحاكم المتعالى بل على فكرة الذات الباطنة. وليست الاصطلاحات السنسكريتية التى ذكرناها مكافئة من كل النواحى لما يناظرها من مصطلحات عربية، ولكن ما يهمنا هنا هو المبادئ الأصولية وليس الصيغ الصورية.

١٧٤ ذلك باعتبار أن كل دين بما هو منظومة مغلقة كافية بذاتها.

البسيط، أو هو أن نكون الحق أكثر من أى شىء آخر. وتعبر شهادة الإيمان بشكل مباشر عن هذا الوعى كما لو كانت رمزًا للحقِّ ذاته.

وكما ينطوى منظور المعرفة على المنظورين اللذين يمهدان ويقدمان له باعتباره تركيبًا نهائيًّا يضفى عليهما الجوهرية، فكذلك يفعل الإسلام بتركيب ما سبقه من أديان التوحيد، ولذا لزم أن يشتمل على منظورى المحبة والمخافة. ثم إنه ينتوى كذلك أن يستعيد التوحيد القديم فيما سبق المسيحية واليهودية وهو دين إبراهيم عليه السلام ودين الآباء. وفى حين كان الدين الإبراهيمى لا متمايزًا فإن الإسلام قد تمايز بواقع تذكُّره للمنظورين اللذين تحققا من قبله على يد موسى وعيسى عليهما السلام.

ويفسر ذلك إلى حد ما ميل الصوفية المعتادة إلى حشر الدين كله فى الجوانية، وذلك لأن الإسلام الذى يناظر عنصر 'المعرفة' فى ثلاثية الرسالات السامية لا زال دينًا وليس عرفانًا، أى المنظومة التى تنتوى خلاص أكبر عدد من النفوس وتبغى تحقيق اتزان اجتماعى قادر على مواجهة امتحان القرون، وليس لهذه النية صلة مباشرة بالمعرفة. وسوف يميل الإسلام إلى إضافة الجوانية إلى البرانية وليس الغنوص المعصوم ذاته، ولكن الصوفية عمومًا ليست متناسبة من واقع انتشارها الهائل من وجهة نظر الغنوص. وتصبح الجوانية فى هذا المناخ مرادفة للتسامى الأخلاقى فى طائفية أسرارية سياسية.

وأيًّا كان الأمر فواقع أن منظور المخافة كان أول ما ظهر فى

التصوف أو فى الإسلام عمومًا يعكس الموقف الأصلى لطريق التطهر بين طرق التسليك. «إن رأس الحكمة مخافة الله»، وهو ما يصل إلى القول بأن طريق التوحيد لا يُرتاد بلا رهبة من الجلال الربانى ودون أن يوفى بشرائطه، ولكنه بمنزلة 'إزالة الصدإ عن مرآة القلب'. وكما أن الشرعية والصورية الموسوية قد سبقت منظور الأسرارية والاستبطان فى المسيحية فى دورة أديان التوحيد، فقد تعين على الإسلام أن يرتب منظورى المخافة والمحبة على التوالى فى داخل الإسلام دون تجاوز ضرورة التزامن أيضا، فليس هناك أمر مطلق فى ترتيب التوالى. وكما أسلفنا القول فإن الإسلام ينتوى أن يضيف 'المعرفة' إلى الدورة التوحيدية وكذلك فى داخل تراث الإسلام ذاته، ومنظور العرفان هو الزهرة الأخيرة فى باقة الأديان الثلاثة.

ولكن هناك أيضًا سببٌ عارض لاستحالة أن ينتشر العرفان على نطاق الدين، فلو كان على الدين أن يُخَلِّصَ النفوس فلا بد من تربية الجماعة، ولا بد أن يصوغ عقليتها ومناخها لكى تزدهر فيه إمكانيات روحية سامية، وقد كان على أسرارية المحبة أن تنتظر الحلاج ورابعة العدوية حتى تزدهر فى أرض الإسلام، والعرفان بدوره لم يحن له أن يتأكد قبل ابن مسرة والنفرى وابن عربى، فضلًا عن الفلاسفة الذين ينتمون بدرجة أو أخرى إلى العائلة ذاتها مهما بدا ذلك تناقضيا. والحقُّ أن الإمكانات الروحية جميعًا قد عبرت عن

نفسها منذ بداية الإسلام، ولكنها لم تملك إلا أن تعبر بشكل اختزالى نادر لا يكاد يُقال.

***

وما يثير العجب فى الإسلام ليس احتواؤه على وجهات النظر الثلاث فحسب، بل إنها قد تجلت فيه بطريقة تستعصى على الفهم واقعيا، فهى غير متقابسة حتى ليبدو أنها تجاهل تعاليم القرآن والسنَّة فى حين تسعى حثيثًا إلى القيام على جانب منفصل من تلك التعاليم. أما فيما يخص صعوبة الفهم سواء أكان مذهبيًّا أم جدليًّا فحسب فلا بد من أن يحسب المرء لحقيقة أن العرب لم يكن لديهم ثقافة عقلية، وأن أفكارهم فجائية وتجريبية وليست منطقية[١٧٥]، وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يتوقع ذلك حينما قال «اطلبوا العلم ولو فى الصين»، أى حتى نهاية الأرض، ونهاية أرض الفكر فى عصره عليه الصلاة والسلام كانت اليونان القديمة وميراث أفلاطون وأرسطوطاليس والأفلوطينيين. وأيًّا كان الأمر فإن عيوب نوع بعينه من الأدب الدينى تنحصر فى الاندفاع والمبالغة الاعتباطية والطفولية والتجارية، ولا شك أن جذورها تكمن فى عقلية الجماعة الإنسانية التى تخاطبها الرسالة الدينية[١٧٦]. إلا أن الحقيقة البسيطة فى أن الدين عليه أن يعلم

١٧٥ إلا أن قدامى العرب كانوا عقلانيين بطريقتهم، ولكن بمستوى بدائى وظاهرى للغاية.
١٧٦ والظاهرة المدهشة التى تستحقُّ الانتباه هى تكرار هذه العيوب فى الأدبيات العظمى، وهو أمر حتمى بمعنى ما نظرا لأن تراث الأقدمين يجبرنا على التعامى عن عيوبه أو حتى على عدم اتخاذها أمثلة. مثلما يتحول غياب الروح النقدية فى الفن أو العلم وأنواع التقدم

ويربى جماعة إنسانية همجية حتى يضفى عليها تجانسًا بعينه تفسر أن الجدل فى بداية الإسلام لم يكن محَبذًا من منظور المنطق السوى، ونتحدث هنا عن الجماعة بما هى وليس كل فرد منها، وهذا ظرف مخفف للعفو عن بعض التثاقلات وكثير من التزيُّدات.

ولا بد من التوكيد على أن افتقاد المعنى لا يرجع إلى التنوع ببساطة، ولكنه ينبع كذلك من التفكير الذى يميل إلى الفصل والانقطاع، وكذلك يميل إلى التكثيف والمبالغة. ويجوز القول بأن الصوفية المعتادة تعيش فى جوار الأديان التى نشأت فيها، ولنقل بلا محاولة لتخفيف التعبير إن بعضها ينظر إلى الله تنزه وتعالى كطاغية منتقم، ويرى آخرون أن جوهره سبحانه هو المشيئة فى غفران جبال من الآثام، ثم إن المؤمن الصادق لا يمكن أن يكون ملعونًا رغم أنه قد يَعبُرُ من نار المطهر، كما أن النار لن تمس من اتبع طريقة بعينها، وهكذا دواليك. والسبب الإيجابى البعيد لعدم تقابس الرؤى ليست إلا إحساسًا غير منضبط بالمطلق، أضف إلى ذلك المزاج الاندفاعى العام، أى هو نوع من 'الهنوسية henotheism' التى تستغرق فى سرٍّ وتنسى باقى الأسرار، أو تفطن إلى أمر وتغفل عن كل الأمور الأخرى.

لكنْ هناك أمر آخر هو أن تجلى كافة وجهات النظر الأصولية فى التراث الإسلامى يعنى عمليًّا أن كلا منها عليه أن يرجع إلى ولىٍّ يجسده، وقد لجأ أوائل الصوفية إلى تجسيد 'ضرورات ملائمة'

الأخرى إلى فضيلة.

بتعبير شبه شعائرى حتى ‘يمهدوا الطريق’. وكان لا بد من ظهور بعض التزيُّدات على سبيل ضرب الأمثلة، وكان لا بد لها أن تتحقق حتى تُستوعب. وقد كانت أعقد إشكالية فى غياب مغزى التدين ظهور مقولة «إن كل منظور مخصوص يساوى إلها مخصوصا». والحقُّ أن كل الأسماء الحسنى للفضائل الربانية مذكورة فى القرآن فى حال توازن يعوِّض بعضها بعضا، ولكن القصر على أحدها فى منظور قصرىٍّ يصل إلى تأليه ربٍّ بعينه، وهو رب قاسٍ لا يرحم فى كثير من الحالات، فى حين أن اللطف الذى يُعَدُّ منطقيًّا فى سياق القداسة لا يتمخض عن مثل تلك السخافات.

***

وإذا كان مفهوم المخافة يدفع ببعض الناس إلى البكاء بانتظام أمام فكرة يوم الساعة[١٧٧]، فإن مفهوم المحبة يعمل على الحد الأدنى من الجنة والنار، أى إنه يسمح للمرء أن يتجاهلهما بفضل محبة الله تعالى فحسب، حتى إنه لا يأبه للنار وهو محب، ولا يأبه للجنة وحورياتها ومباهجها دون محبته جل وعلا. ولا تُفَسَّر هذه التزيُّدات وهذا الإهمال إلا بانخناءة فى العقل تحل محل المنطق وحاسة التناسب فى خضمِّ ترابط الأفكار والصور، وهو أمر يتعلق بالرموز أكثر من تعلقه بالحقائق المنضبطة، وهى انخناءة أخلاقية أصولية فى العقل، وقد تهلك المعقولية العامة طالما حافظنا على النوايا الأخلاقية

١٧٧ وليست بلا صلة بفكرة ‘نعمة الدموع’ فى الأسرارية المسيحية.

والكفاءة الاجتماعية. وكما لو كان الأمر أن أحدهم قد عصر قريحته لكي يفكر فى كل ما يمكن التفكر فيه شريطة أن تكون غايته تمجيد الله الواحد الأحد، أو فى مدح أخلاقية التقوى، أو فى إعلاء شأن التسامى التدينى.

وأيًّا كان الأمر، فهناك نقطة لا يجدر بنا تجاهلها، فلو كانت الآراء المجوجة التى تبرهن على آلية تدينية فى التفكير تتخلل حتى أدبيات بعض عظماء الممثلين لمنظور المعرفة فإن ذلك يُعزى فى معظمه إلى تضامن دينى يضحى بحاسة النقد لصالح عاطفة الأخوة الروحية، وذلك بافتراض مناخ دينى لا تتسق فيه الحدود غالبًا بين الحقيقة والإحسان. وقد تجشمنا صعوبة على سبيل المثال فى تصور أن الغزالى كان ضحية للتبسيطات التى رددها، ما لم تكن الرمزية والمقاصد الأساسية فى عقله قد عوّضت عن القصور الصورى، وهو ما لا يمنع من الاهتمام بالإحسان. إلا أن هذه الفرضية محدودة الأساس، فهى تتناول القصص أو الصور التى تنتشر فى 'الفلكلور' الدينى والصوفى لا الإلهامات الدينية الأسرارية[178].

١٧٨ ويقول الجيلى إن الأشرار أسعد حالا فى النار من حالهم فى الحياة ونسيانهم الله تعالى فهم يذكرونه فى الجحيم، فقد كانوا أمام وجهه عز وجل ساعة حسابهم، ويقول إنه ليس هناك أحلى من ذكر الله تعالى. وقد انتهج الأسلوب ذاته بعض من أكدوا أن الشيطان سوف ينجو رغم أنه لم يسجد لآدم، فقد شهد على وحدانية الله تعالى، فالله فحسب هو من يستحق السجود، ويبدو أنهم نسوا أن التبجيل كان مقدرا بموجب أنه كان يعتبر نفسه خيرا منه. ولا يمنع ذلك من إشارتهم إلى يوم الساعة كرمز بين رموز تشهد على الحقيقة. ويمكن أن نرى عذرا مشاكلا فى الرأى الصوفى الذى يقول إن فرعون قد نجا بموجب

أما عن مسألة الجنة فسوف نضيف أنها تمخض عن نقطتين متناقضتين منطقيًا ولكنهما يندمجان واقعيًا فى بعض الأحيان كما ورد فى المنظور الأول، فالجنة هى موئل المسرات التى ينبغى ألا يأبه لها من صدق إيمانه بالله سبحانه، فى حين يرى المنظور الثانى أن فكرة الجنة قابلة للامتداد أو الانتقال، أى إن الجنات تشتمل على مراتب وتنفتح لأكثر المطالب تطلعًا إلى التوحُّد، ونقول بلا تردد إن المنظور الثانى أكثر موضوعية ومشروعية، ذلك أنه يحافظ على الرمزية وعلى كرامة المتون.

***

وقد أكَّدَ معظم الصوفية على أن الإسلام هو 'دين المحبة'، وهو مما يثير العجب على أقل تقدير، إلا أنه يشير إلى أمرين أولهما هو أن الإسلام 'جمعٌ' لكل الاحتمالات الروحانية الأصولية، والثانى أنه يميل فى الصوفية إما إلى اختزال الدين بكامله إلى جوانية وهو ما تميز به الشيعية، ويذهب إلى حد أن يجعل من العرفان غاية للإيمان، وذلك يسهم فى الجوانية بمدى جوانية الفرد ذاته وليس بأى طريق مؤسسى آخر.

وربما لم يكن من نافلة القول أن نصر على أن الإسلام فى بدايته وفى زمن التابعين لم يكن به حاجة إلى معارضة الميول الوثنية ودحض لامبالاتها وأفقيتها واكتفائها بذاتها. ولذا كان عند بعض الصوفية

أرثوذكسية التراث المصرى الذى جسده فرعون.

نزوع إلى حزن وتشاؤم غريب عن مجمل تعاليم القرآن الحكيم والسنَّة المطهرة. وكان هناك حاجة إلى إيقاظ وعى فى الدنيويين بالجلال الربانى، فالأصنام لم تلزم أحدًا بشىء ولم يكن مطلوبًا منها سوى تحقيق الرغبات الأرضية. وحاسة القداسة هى كل شىء، فبعد استثارة المخافة من جلال الله تعالى فى الأنفس يصبح الطريق ممهدا للحديث عن الجمال الربانى، ومن ثم إلى سر البطون المحرر الذى يُفزِعُ من الدنيا ويُشعِرُ بالسلام فى آن.

ويحدد عنصر 'المعرفة' الدين الإسلامى فى إطار نظرية مراحل الدورة الثلاثية لأديان التوحيد بموجب الأهمية الخلاصية التى تجلت فى فكرة التوحيد أو المطلق، وهى المثال الميتافيزيقى الأصلى للتمييز، كما أنها قد تجلت كنتائج فى سكينة التأمُّل حيث تضفى على المؤمن 'تسليما' لإرادته إلى مشيئة الواحد سبحانه وتعالى، وهو تسليم أضفى على الدين اسمه ذاته. وسكينة النفس شأنها شأن حاسة المطلق تنتمى جوهريًّا إلى العقل المُلهَم وطبيعة الأمور، وكذلك إلى طبيعة الموجود الواحد عز شأنه الذى لا وجود لغيره.

هناك كثير من العلاقات التى تنعقد ما بين الجوهر وبين الأعراض والحوادث التى نشأت عنه، فأول علاقة يلزم أن نضعها نصب أعيننا هى أن الحوادث التى تنبثق عن الجوهر تُجليه، ثم إنها تظهره بدرجات أو طرائق مختلفة، فالذهب يعكس جلاله الملكى على الأشياء التى صنعت منه، وليس بمادة الشىء ذاته فحسب، ولكن بتشكيله وتوظيفه أيضا، فهى الغاية أصلا فى أنه صُنِع من الذهب، ولا يتعين على كل شىء صنع من ذهب أن يكون تاجًا أو صولجانًا أو كأسا، فربما كان أداة لا تستلزم طبيعتها أن تكون من ذلك المعدن النبيل، إلا أن الذهب سوف يضفى نوره حتى على الأشياء المتواضعة.

تعرف الأشجار بثمارها، ويعبر ذلك القول الحكيم بأكثر الطرق اختصارًا عن العلاقة بين السبب والنتيجة، والتى تقوم أيضًا بين الجوهرية والعرضية، فنحن ندرك طبيعة المياه بقطرتها، وموجتها، ونبعها، وندرك طبيعة النار بخصائص لهيبها وآثاره، وما إذا كانت تدفئ أم تحرق أم تضىء، ويصح الأمر ذاته على كل تجل روحى، فالجوهر الذى تتقمصه الروح يوصل ذاته إلى العوارض والحوادث بصرف النظر عن صِيَغِها، وسواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة أو واضحة أم ملتبسة أو ظاهرة أم محتجبة. وهذا التنوع فى الصيغ ضرورة أنطولوجية ولا موجب لأن تثير العجب، فهى ألاعيب

مايا أو الوهم، أى التنوع اللانهائى للقدرة الربانية فى الكون.

***

والمحتوى الملموس أو الأصلى للروحانية الإسلامية فى التصوف، هو الجوهر الروحى للرسول عليه الصلاة والسلام، وهو الجوهر الذى حاول القشيرى وابن العريف وغيرهما تصوير صِيَغِه بفكرة 'المقامات'. والتصوف هو تحقق الاتحاد Union لا من حيث الانطلاق من فكرة الوحدة Unity التى هى تعالٍ وبطون فى آن، ولكن أيضًا بالانضواء بالتلازم فى الجوهر المحمدى فى جلائه وخفائه مباشرة أو بدون مباشرة أو بالطريقين معا، وبحيث يتبع السالك مثال الرسول عليه الصلاة والسلام بطريقة شكلية أو لا شكلية، فليست السنة هى مكنز من المفاهيم فحسب ولكنها أيضًا 'جوهر محمدى'[179]، تشكل منه المفاهيم انعكاسات على مقامات شتى، وتتوافق جميعًا مع سر 'الفيض النبوى'، وتستقل الصفات الكامنة بذاتها ومن حيث المبدأ عن مسارها الظاهرى، والذى يعتبر المبدأ غاية وجوده، أو كما قال الشيخ العلاوى «إن الغاية الكافية من الشعائر هى ذكر الله عز وجل»، والذكر هو الذى يحتوى كل الشعائر بلا تمايز.

وللإنسان نوعان من العلاقة بالمقام الربانى، أحدهما مباشر والآخر غير مباشر، والمباشر منهما يتضمن الشعائر برانيًّا، ويتضمن التمييز العقلى المُلهَم والتركيز التوحيدى جوانيا، والثانى منهما يتوجه إلى

179 ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ سورة القلم ٤.

الله عز وجل من باب الكلمة الإنسانية، والتى تتضمن الفضائل التى تجسدها وتمثلها الكلمة. ونحن لا نتعامل هنا مع الفضائل الأولية فحسب التى قد تكون طبيعية عند الإنسان أو أنه يستخرجها من ذاته، ولكن قبل أى شىء آخر مع الفضائل ذات الطبيعة الفائقة، التى قد تكون مِنَّة من الله سبحانه، أو أن يتعالى الإنسان على ذاته حتى إنه يكف عن أن 'يكون' حتى 'يصير'، وليس هناك طريق بدون مرجعية إلى الكلمة، ومن باب أولى بدون علاقة بالله جل شأنه.

والرسول عليه الصلاة والسلام هو المُشَرِّع من الجانب الظاهر، وليس هناك صعوبة فى فهمه على هذا الأساس، أما من الناحية الجوانية فهو الجوهر، ويمثل الجوانية فى كل مقام من مقاماته، وقد نبع من هذه الازدواجية تناقض أدى إلى الفرقة بين السنة والشيعة، فالمشرِّع يشير إلى الطريق ويضرب المثل على المستوى الشكلى للشريعة والأخلاق، بينما لا يدعو الجوهر المحمدى أو النفس النبوية إلى الشريعة ولا إلى الفضائل الاجتماعية، بل إلى التعالى عن الذات وإلى التحول بمحوها إلى ميلاد جديد كلما أمكن التماس معها من حيث المبدأ، فهى ملموسة فى حضورٍ يُنْبِئ عن النجاة أو الخلاص.

***

ومفهوم الوحدانية Unity هو الفكرة الحاكمة فى الإسلام، وهو لا يقف عند حدود المذهب ورسم المؤسسة الاجتماعية، ولكنه يمتد

إلى حياة الفرد بأكملها خاصة فيما يتعلق بتقواه، والتى لا يمكن فصلها عن سلوكه الشرعى، وليس الأمر قاصرًا على مسألة قبول فكرة الوحدانية، ولكنه يتعلق أيضًا باستنباط ما تعنيه هذه الفكرة للإنسان، وهذا للقول بأن على المرء أن يسلم بها فى 'إيمان' و'بإخلاص' حتى يستطيع أن يستفيد من فضلها فى النجاة، وهكذا نجد فى نهاية المطاف أن فكرة الوحدانية تعنى فى أصلها سر الاتحاد، كما أنها تعنى فى مقام موصول من الأفكار أن كمال التوحيد يعنى الكلية والجماعية، فلكى نستطيع أن نفهم النقطة علينا أن نستوعب الفراغ، فوحدانية الغاية الربانية تتطلب كلية الذات الإنسانية.

ورغم وضوح هذه العلاقة بين السبب والنتيجة، فإن تعبيرات الروحانية الإسلامية تُفسَّر من الناحية العملية والنظرية على أنها متباعدة عن الإسلام بما هو[١٨٠]. ورغم جهود الكتّاب الصوفيين فى تأكيد مشروعية آرائهم ومناهجهم بما فيهم من غرباء تمامًا عن منظور الإسلام، فإن المشكلة بكاملها قائمة على وجود بُعْدٍ فيها مسكوت عنه فى الشريعة، أو أنها توحى به من وراء حجاب، وهذه الإشكالية نابعة من رؤيتنا لشخص الرسول ذاته عليه الصلاة والسلام، والذى مارس تنسكه على انفراده، ولا شك أنه قد أوصى البعض به ولكنه لم يجعل منه شرعة تُفْرَض، ولا شك أنها فى حالته لم تكن طريقًا

١٨٠ ولا يعنى ذلك قبولنا للفرضية التى نرفضها، والقائلة بأننا نستعير من المسيحية أو الهندوسية.

للتطهر كما أصبحت عند الذين اتبعوا سننه فى هذا الشأن. وقد سَهُلَ اختلاط ذلك التنسك بالتصوف، فى حين أنه ليس سوى محاولة للإعداد لاجتياز عتبة الأسرار، ولا يشكل جوهر الرسول عليه الصلاة والسلام بحال فليس إلا غبطة روحية وحالة من الوعى، ويبقى الجوهر النبوى مستقلا عن كل الأحوال الشكلية، حتى ولو كانت الممارسات الشكلية ذاتها طرقًا صحيحة للتقارب معها.

***

وتضىء الطبيعة الروحية للرسول عليه الصلاة والسلام وتحيا وتتشكَّلُ بقطبين، واللذان يمكن أن نسميها بشكل تركيبى 'الحق والقلب'، أو الحق الربانى والخير الأسمى، أو التعالى والبطون، أو الحق المتعالى والقلب العاقل الذى يسع فيضه جل وعلا.

والجوهر المحمدى يشكل كل الفضائل والكمالات التى يسميها الصوفيون بالمقامات، وهى لا تعداد لها من حيث المبدأ، إذ يمكن دائمًا أن تقسم واحدتها فتنفرط منها صيغ فضائل جديدة، إلا أن للبساطة حقوقا، فيستطيع المرء أن ينتقل فى البداية فى جمعية معينة من تركيب إلى تركيب فى اتجاه الوحدة الجوهرية الصرف، والتى ليست سوى حب الله سبحانه فى هذا السياق وبأوسع وأعمق معنى يمكن تحصيله للكلمة، ونصل آنذاك إلى المصدر، ولكنا نفتقد نقاطًا مرجعية متمايزة تعبر عن الثراء الداخلى لذلك الحب. ومن الأوفق أن نتوقف عند نسبة ذهبية ما بين التركيب والتحليل، وهذه النسبة ليست تعسفية

بحال، وتتكفل بها الرمزية التراثية كما تنبئ عنها بعض البنى الكونية، فالجنة بها أربعة أنهار تنبع من العرش الرباني، وهناك أربعة ملائكة عِلِّيين في الهيكل الملائكي، وللكعبة أربعة أركان، وللفضاء اتجاهات أربعة[١٨١]، ولكن قبل أن نعود إلى التفكر في الجوهر المحمدي في جانبه الرباعي لا بد أن نشرح معنى الأرقام التي تسبقه. فهذا الجوهر متعلقًا بالأحدية هو حب الله عز وجل، وفي تعلقه بالثنائية توتر بين الحق والقلب، وفي تعلقه بالثلاثية كشف عن سر الفضائل النبوية وأولها الإيمان الكامل والتسليم لله جل شأنه، ثم الرسالة النبوية كمحتوى للرسول عليه الصلاة والسلام وشبه الأقنومية الذي يربطه بالله جل جلاله، وأخيرا الفهم الكامل للذي أوحى بالرسالة.

والأرقام الفردية 'بدهية' بمعنى أنها تعبر عن استبطان يتجه نحو التوحيد، أو الأصل الرباني، في حين أن الأرقام الزوجية 'توقعية' أو استقرائية بمعنى أنها تعبر عن انفتاح على حركة التجلي في العالم والكون. ففي الشهادة الأولى تتكون لا إله إلا الله من أربع كلمات، تخلل حقيقة مبدإ العالم وتتردد فيه 'توقعيا'، وفي الشهادة الثانية محمد رسول الله التي تتكون من ثلاث كلمات، فإن الرسول عليه الصلاة والسلام يتجلى 'بدهيا' في علاقته بالمصدر الرباني، ورقم أربعة يعبر عن إشعاع المبدإ على العالم، ولذلك اتُخذ رمزًا عدديًا للإشعاع،

١٨١ وحين يصلى المؤمن خارج الكعبة سواء أكان قريبا أم بعيدا، فهو يتوجه إليها مستقبلا أحد أوجهها، وحين يكون في داخلها لا بد أن يصلى مستقبلا كل اتجاهاتها الأصلية.

وعندما نعتبر تلازم المصدر الربانى فإننا نصل إلى الرمز العددى خمسة، وحينما نضيف محور قطبي التعالى والبطون، نصل إلى الرمز العددى ستة.

أما عن رمز أربعة فيتوسط بين التركيب والتحليل، وتقع كل الأرقام بين هذين القطبين، ويتضح معناها الباطن فى ضوء الاتجاهات الأربعة، فالشمال هو الكمال السلبى القصرى المانع وهو مفارق متعالٍ، والجنوب هو الكمال الإيجابى، وهو يضم ويبعث الحياة ويصل إلى العمق، والشرق هو الكمال الفعال وهو حركى ومؤكد ومحقق، كما أنه محارب لو لزم الأمر، والغرب هو الكمال السلبى الساكن المسالم، وقد فضلنا قول 'كمال' عن قول 'مبدأ' نتيجة أننا نطرح منظور النبوة الإنسانى[١٨٢].

***

ولنضع الآن جانبًا تلك الاعتبارات التجريدية الأولية، كى نطرح الجوانب الرئيسة للجوهر الروحى للنبوة، والتى تجمل كافة 'المقامات' كما تجمل للسبب نفسه كافة السنن حتى لو كان من جهة الدوافع الروحية الذاتية. فنحن نرى فى ذكاء النفس النبوية كمال الصفاء والسكينة، وهذا الكمال يعلو على صخب العوارض الدنيوية ويرتبط بسر التعالى الربانى، والسكينة هى الترفع عن كافة الصغائر تمامًا كما فى المقام الربانى، أو بالمصطلح الفيدانتى، تعلو الآتما على المايا،

١٨٢ ولكنه كالياقوت بين الحجر حسبما قالت أنشودة قديمة.

وليست السكينة إذًا تساميًا فحسب ولكنها انشراح أيضا[١٨٣]، فهى تستحضر لا نهائية القمم، والنور الذى يتألق فيها ليضفى على محتواها عَظَمَةً وسموًّا. ويغلب التعبير عن هذا المقام أو بالأحرى صنف المقامات فى كثير من الرمزيات التراثية، مثل النسر فى وحدته الملكية يحوم عاليًا فوق عالم الحدثان ويطير نحو الشمس، والجليد صورة أخرى لهذا المقام فهو يغطى بنقائه وسماويته عالم العوارض ويكسوها فى بياض شاهق يختزل كل التمايزات إلى لاتمايز المادة الأولانية Materia Prima، ونجد فى الأذان من قمم المآذن ذلك السر نفسه فى ارتفاعه ولا محدوديته وتعاليه يختزل كل الهموم والمشاغل الإنسانية إلى لاتمايز سماوى، وهو لاتمايز يناقض التساوى، فالأول كيفى والثانى كمى، وتتعلق كل هذه الاعتبارات بسر النقاء والصفاء والسكينة، والتى يمثلها الشمال رمزيا[١٨٤]، وكذلك بالنجم القطبى[١٨٥]. وينتمى إلى هذه الطبقة من الأفكار سلوك العفاف والزهد والفقر والرزانة، أو فضائل التوكُّل والأنفة والمنعة، أو أحوال الوحدة والصمت والفراغ، وكلها صفات لمقامات خالية من الحزن وحافلة بالسلام والفرح السماوى والسكينة.

١٨٣ ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ...﴾ الأنعام ١٢٥، ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ طه ٢٥، ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ الشرح ١.

١٨٤ ونحن نعنى 'بالسر'، جذور الحقيقة الروحية فى النظام الربانى.

١٨٥ ويمكن للمرء أن يرى العلاقة مع السيدة العذراء عليها السلام، والتى يرمز لها بالنجم القطبى Stella Maris، معصومة وأولانية فى طهرها، تلهم بالأمل واليقين.

وبالرغم من أن المكمل 'الرأسى' للشمال هو الجنوب، فإننا نفضل أن نستطرد فى رسالة رمز الغرب، ففى حدود أنها سكونية وتنتمى إلى 'الكمال السلبى'، فإنها ترديد بشكل معين للرسالة السكونية فى الشمال، كما ترمز أيضًا إلى خاصية الاعتدال فيها، والتى تتقاسمها مع الجنوب لتميزه عن صرامة الشمال والشرق.

ورسالة الغرب إذن هى الذكر والتأمُّل والسلام، والذكر شأنه شأن السكينة ويرمز إلى التوكُّل القدسى، ولكن بطريقة تميز باللطف لا الصرامة، حتى إن سكون الحركة فيه مشروط بغياب العالم بضجيجه وضوضائه وليس بالفراغ، ولكن يسوده حضور الخير الأسمى وسلامه، والذكر قريب الصلة بمعنى القدسية، فهو يثير فى قلب عالم المادة حميمية انغلاق الغابة أو الخلوة، وليس القمم المتلألئة الباردة فى السماء اللامحدودة، وتستعيد الرهبة والتبجيل الساحر الذى يكفُّ المرء إزاءه عن الحركة حيال أعمال الفن الشعائرية وتجليات الطبيعة العذراء التى تثير النفس. وفكرة الذكر تستدعى إلى الخاطر كل الرموز التى تترى فى التأمُّل السكونى وكل علامات العبادة الكهنوتية من المصابيح والشموع وباقات الزهور، أى كل ما يعرض على حضرة الله جل وعلا فى صمت واستبطان وجمال وسلام. وهذا المناخ هو الذى يمثله المحراب فى المسجد، والذى عادة ما يزينه قنديل يعيد إلى الذاكرة خيمة العهد المقدس فى الكنائس الكاثوليكية والمحراب الذى يحمل أيقونة السيدة

العذراء، ويصفها القرآن بالتبتل والتوكُّل والصلاة، وقد ارتبط بها سر الذكر، وكل ذلك يشير إلى اطمئنان القلب فى القداسة التى يردد القرآن الكريم أصداءها[١٨٦].

والذكر مثل السكينة التى تشير إليها كلمة 'السلام' فى الدعاء له عليه الصلاة والسلام، ومن عنصر 'السلام' تنبع صفتان سوف نعرض لهما الآن، وهما التوقُّد والتوكُّل. فالتوقُّد فى رموز الحكمة هو المكمل 'الأفقى' للذكر، والتوكُّل هو المكمل 'الرأسى' للسكينة، ونجد من ناحية أخرى أن الشرق يناقض الغرب كما أن الجنوب يناقض الشمال، وبالرغم من أن هذه الاعتبارات يمكن الاستغناء عنها إلا أنها مفيدة للذين يفقهون لغة الرمز والتشاكل.

ويبدو ظاهريًّا أن صفة التوقُّد مناقضة للذكر كما يبدو الفعل نقيضًا للتأمُّل، إلا أن التأمُّل يفتقد السند ما لم يكن هناك نشاط شعائرى وتحقيقى وليس بالضرورة فى لحظة معينة، ولكن بمجرد أن يستشعر المرء دوام التأمُّل. والحقُّ أن خاصية التوقُّد هى ميل النفس إلى حفزنا على القيام بما يمكن أن يسمى 'الواجب الروحى'، فإذا كان ذلك الواجب مفروضًا بموجب قانون خارجى، فذلك لأنه مفروض من داخلنا أولا بموجب 'طبيعتنا فائقة الطبيعة'، وقد يقول الهندوسى عنه إنه الدارما، مثل أن دارما الماء تجعله يفيض، ودارما النار تجعلها

١٨٦ ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قلوبُهُم بِذِكْرِ اللّه أَلاَ بِذِكْرِ اللّه تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ الرعد ٢٨، ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ الفجر ٢٧-٢٨.

تحرق أو تُنير. ويتجلى ذلك القانون الفيضى فى الإسلام فى ذكر الله، والقرآن يحض على ذكر الله ﴿ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ ، ويقول الإنجيل ذكرًا «بلا كلل»، وهذه المواظبة المقترنة بالإخلاص فى الدعاء هى التى تشكل صفة التوقُّد[١٨٧]، فليس الفعل الشعائرى فحسب هو الذى لا بد أن يسود اللحظة التى يتم فيها بل لا بد وأن يحكم دوامها أيضا، فكمال الفعل يتطلب المثابرة منطقيًّا وتكامليًّا، فلا يكفى أن يكون المرء قديسًا 'الآن' ولكن يجب أن يكون كذلك 'دوما'، وهذا هو السبب الذى يجعل من الصوفى 'ابن الوقت'. وسوف تتضح وتُفهم المقارنة بين النشاط الروحى و'الجهاد الأكبر'، فتأسيس التقديس فى نفس مشتتة وكسولة فى الوقت ذاته وتميل إلى الظهور بطبيعتها لا بد وأن تعنى صراعا، ويمكن أن نقول 'قتالا مع تنين' لو استخدمنا تعبيرًا ينتمى إلى الرمزية الروحية. والروحانية بكاملها تتطلب الفضائل الحاسمة لليقظة والمبادرة والمثابرة، وهكذا نرى أن التوقُّد هو سمة أساسية 'للإنسان الكلمة'، ويحقُّ القول بأن قوة انتصار الإسلام برهان على قوة نفس الرسول عليه الصلاة والسلام.

وأما عن صفة التوكُّل التى تسبق التوقُّد إذ إنها تغذيها بمعنى وجودها،

١٨٧ ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ آل عمران ٤٣، والقرآن الكريم يعرض للتوقُّد هنا باعتباره جوهر مريم عليها السلام، والأمر الربانى ليس أمرا قَبْلِيًّا بقدر ما هو تقرير الحال وجوديا، ومما يلفت النظر أن العذراء 'نجمة الصباح Stella Matutina' فيها إشارة إلى الشرق، والذى يرمز إلى التوقُّد. وإلى جانب ذلك المغزى الخاص، فالشرق يرمز إلى بزوغ الضوء، ويعبر عنها التراث المسيحى بنجمة الصباح، والتوقُّد يشتق من الضوء فى تلازم الحرارة والضياء.

فهى شهادة ’القبول‘ بما يتعالى من الحقائق على وجودنا، وبما تفرضه علينا من نتائج، وسواء أكان ذلك القبول منَّة من السماء أم كان استحقاقًا لذواتنا، ولا يَجُبُّ أحدهما الآخر، ولا فارق بينهما من الناحية النفسية. والتوكُّل على الله سبحانه يعنى اليقين بخلودنا، فالمقدرة على عرفان المطلق تعنى الخلود[188]، ثم إن الذى يأمل فى رحمة السماء عليه أن يكون كريما، وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام «مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ»، وهذا يؤسس الصلة بين الإيمان بالله تعالى وبين الإحسان إلى الجار، أو بين الأمل فى النجاة وبين الكرم، خاصة وأن التسليم بالخير الأسمى يتطلب عطاء النفس، وهذا بمنزلة كرم يتوجه إلى السماء.

ومن الصحيح على نطاق الوعى الميتافيزيقى، أن ما هو خفى متعالٍ يتجلى لعقولنا بشكل لا مناص أمامنا من قبوله، فإن تلك المقاومة المستحيلة للحقِّ تكمن فى طبائعنا، وعطاء النفس للحقِّ الربانى يكمن فى جوهرنا ذاته، والبرهان النقيض لذلك أن هناك أناسًا قادرين من حيث المبدأ على التسليم بالحقِّ الأسمى، ولكن استسلامهم لطبائعهم الانفعالية يجعلهم يرفضون التسليم به جل وعلا. إن ’القبول‘ المخلِّص الذى يتعالى دائمًا على ذواتنا يتطلب جمال النفس، مثل أن قدرة المرآة على عكس الضوء يتطلب صفاءها، والتى كانت إجازة

188 ’وعلى الإنسان تدريب نفسه فى هذه الحياة الدنيا حتى لا يضل طريقه فى الحياة الأخرى، التى يستطيع فيها اجتلاء جلال رب العرش. فهنا على الأرض، يكمن أمل الروح فى حياة الخلود‘. المتون الإدريسية، دار إدريس، القاهرة ٢٠٠٥

مريم العذراء عليه السلام فى نقائها وجمالها فى لحظة البشارة، فقبول ما يفوق الطبيعة وما لا يتكافأ معها هو قبول لما يقتلنا، ثم إنه يخلصنا وينجينا فى الوقت ذاته.

وسواء أكان ذلك مسألة إيمان بدائى متوهج أم كان معرفة ميتافيزيقية فإن التوكُّل دائمًا ما يرافق جمال النفس وخيرها. ويقرُبُ من ذلك الثقة التى ينبع منها الأمل، فالثقة فى الرحمة الربانية دون لحظة من يأس ودون تخاذل والأنفة عن كل ما يناقضها وإنجاز كل ما يتفق معها هو طريق 'للقبول' بالرحمن الرحيم، وكذلك بطبيعة نفوسنا الخالدة وحميتها، وهى 'قبول' لله سبحانه ولخلودنا فى آن واحد. ويقول القرآن للمؤمنين ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾. الأحزاب ٢١، وهو قول يجمع بين سر التوكُّل وسر التوقُّد. وتقول الحكمة عن نفسها فى نشيد الأنشاد الذى لسليمان «أنا سوداء وجميلة يا بنات أورشليم»، وهى سوداء لأنها تتعالى عن مقامنا الإنسانى وتنفيه بمحو ملامحها، ولكنها جميلة لأنها تكشف عن الحكمة الربانية فى تجليها لنا، وتكشف بالتالى عن الرحمة والنجاة والخلاص، وإذا شهد القرآن على 'الخُلُقِ العظيم' لمحمد عليه الصلاة والسلام، فذلك لأنه يحقق بنبوته أعلى قبول ممكن للحقِّ الأسمى.

***

وحتى 'غموض قيمة الإيمان' لها موضع فى الوعى البحت،

فكل المعرفة التأمُّلية لا تُغطى الفجوة التى تقوم أبدا بين العارف والمعروف، وإلا لتطابقت هوية الأول على الثانى، والحقُّ أن هذه بالضرورة هى الحال فى مقام معين هو مقام الوعى الصرف، لكن الوعى الصرف لا يشتمل على كيان ذات العارف بكاملها، أو هو على الأقل لا يحيط بها تمام الإحاطة فى كل لحظة. ثم إن الاتحاد السلبى أمر والاتحاد الإيجابى أمر آخر، وهنا يكمن الفارق بين 'الحال' و'المقام'، وعلى كلٍّ فأن يدرك المرء اليقين لا يعنى من كل جوانبه أنه هو هو ما تيقن منه.

ومن الواضح أن قيمة الإيمان ليست أخلاقية فحسب ببساطة، فليس الإيمان خيِّرًا لمجرد جانب الغموض منه، ولكنه أيضًا خيِّر لليقين الذى يجلبه إلى النفوس الخيرة، وبتعبير آخر، فالإيمان لا يعنى أن غايته فى خفائه عنا بسبب الحجب التى تكتنف طبيعتنا فحسب، ولكن لأننا أيضًا نرى تلك الغاية بالرغم من الحجاب ومن خلاله، ويبقى عنصر الغموض دائمًا لأن الحجاب دائمًا ما يقوم ولكنه يشع باليقين لشفافيته، فلو أن الشهادة تعنى بدهيًّا أن صفة من الصفات ليست كذلك على الحقيقة حيث إن الله سبحانه فحسب هو الخير، فهى تعنى استقرائيًّا أن صفة ما هى صفة لله تعالى حيث إنها ليست لا موجودة، فلا مناص من أن تكون الصفة المخلوقة 'لا موجودة' أو أن تكون من الله سبحانه بالمدى الذى 'توجد' به، فأن 'يوجد' الشىء فى الوجود العرضى أمر ينتمى إلى 'الوجود الكلى'. ويتجلى

الجمال الربانى من هذا المنظور فى الجمال الدنيوى الذى لا يكف عن أن يكون ذاته، وبصرف النظر عن المحددات النسبية التى تكتنفه. وعلى المرء أن يضع الجوهر المجهدى فى هذا السياق، والذى يمكن أن نصفه 'بالسليمانية' و'الكرشنوية' من حيث سعته الروحية فى أن يجد فى المرأة كل جوانب الأمومة الربانية، ما بين الرحمة الفيضية إلى لا نهائية الإمكانية الكونية. وتؤدى التجربة الحسية التى تمخض عنها فى الإنسان العادى إلى توهج الأنا الذى يحقق الإنسان 'الربانى' الذى يَحَّى فى الذات الربانية.

إلا أن 'غموض قيمة الإيمان' تشتمل أيضًا على معنى آخر يختلف تمامًا وينتج عن العلاقة بين الذات والغاية، فالذات الحادثة محتبسة فى حدودها التى تمنعها من المعرفة بشكل مطلق، أى بشكل كامل، ومن ناحية أخرى، يبدو أن فى الغاية 'رغبة' فى الخفاء إلى حد معين، وبحيث لا تُعرف بالكامل، ولا تنتهك أسرار خفائها وتفرغ فى الذات العارفة[١٨٩]. والذات العارفة بما هى لا تستطيع أن تعرف كل شيء بالتالى، وهو ما يرقى إلى القول بأنها ليست بحاجة إلى ذلك حتى لو كان من منظور كفاية المعرفة. كما أن ذلك يعنى أيضًا أن الغاية تعريفًا لا نهاية لها، وكلما أمعن المرء فى تشريحها ومنظمتها كلما انتقمت لنفسها بحرمانه من 'حياتها' فيه، أى من تلك 'المنَّة' التى تمن بها الغاية

١٨٩ ونجد هنا صلة بمبدإ العشور، أو بمبدإ التضحية عموما، فضمان الخصوبة يعنى ألا تستهلك العطايا الربانية بكاملها.

على الذات الإنسانية. ولا شك أن المعرفة الكلية كائنة وإلا فقدت فكرة المعرفة ذاتها كل معناها، إلا أنها كائنة فيما وراء التكامل بين الذات والغاية، وفى 'غيب' لا يمكن التعبير عنه، وأساسها كامن فى الهوية الأنطولوجية للطرفين، فليس أيٌّ منهما إلا 'الموجود'، وليس هناك إلا موجود واحد فحسب. والمعرفة الكلية تعنى أن العارف يعرف ذاته، وفى داخلنا باب ينفتح على تلك المعرفة، وهى الوجود 'فى داخلنا' كما أنه 'فيما وراءنا' فى الوقت نفسه.

وفى الميتافيزيقا مبدأ يعرف بكفاءة المرجعية، وهو الوعى بالحدود التى تفصل بين الفكر الكفء النافع وبين خطل الفكر الضال، ونحن نعتمد على الأول منهما ليمدنا بنقاط مرجعية تمكنا من التعالى على مستوى الفكر غير المحدد بما هو، فمن الطبيعى عند الإنسان الذى فقد حساسيته لعرضية المفاهيم أن يعتمد على الفكر فى المدد بما لا يستطيع الوفاء به، وأن يصل فى النهاية إلى قناعة أن الفكر باطل، وأن الإنسان غير قادر على معرفة أى شىء، ولكن ليس من الطبيعى أن يتخذ الإنسان الفكر غاية فى حد ذاته.

وقد تعين تلك التأمُّلات بعض الشىء على توضيح فكرة اليقين أو التوكُّل، ولكن فكرة اليقين يمكن أن تتضح بجلاء أكثر باستدعاء نقيضها إلى العقل وهو الشك، فالإنسان الذى استسلم للشك ليس له خلاص ولا نجاة فى هذا العالم ولا فى العالم الآخر كما تقول بهاجافاد جيتا، فالشك فيما هو ثابت أنطولوجيًّا يعنى الرغبة فى ألا يكون المرء

موجودا، وهذا نوع من الانتحار، وهو انتحار الروح، والشك فى الرحمة الربانية شين أفدح من الشك فى وجود الله سبحانه. فاليقين الروحى يعنى 'القبول' المحرر لما يتعالى عن وجودنا، والذى هو جوهرنا فى نهاية المطاف، ومن هنا تحدد العلاقة بين معرفة الذات ومعرفة الرب، وكذلك بين معرفة الرب وشواهد الرحمة الربانية وآياتها.

***

ويتلخص الجوهر المحمدى فى رباعى السكينة أو الصفاء والذكر أو الدعاء والتوقُّد أو الحمية والتوكُّل أو الإيمان، كما أن هناك طرقًا أخرى ممكنة على حد سواء للتركيب والتحليل، وكلها تنحصر كما أسلفنا بين الحقِّ المتعالى وبين القلب العاقل الذى يسع فيض الحق. وهكذا تقع الاتجاهات الأربعة الأصلية بين السمت والنظير، والحقُّ أن جوهر 'الإنسان الكلمة' ليس هو الذى يشاكل النظام الكونى، ولكن النظام الكونى هو الذى يشهد على سمو وكلية طبيعة 'الإنسان الكلمة'.

وحتى نصل إلى وضع العلاقات المختلفة بين الصفات التأمُّلية وبين الفضائل فى موضعها الصحيح، وهى التى يطلق عليها 'الأخلاقية والاجتماعية'، فمن اللازم أن نبدأ بهذه الصفات الكلية، النقاء الذى يحكم السكينة والتوكُّل، والعزم الذى يحكم التوقُّد واليقظة، والجمال الذى يحكم الذكر والحمد، والخير أو الحب الذى يحكم التوكُّل والكرم. فالتوكُّل على مشيئة الله فى المحن والسكينة يمتاح من النقاء فى تعاليه

عن الصغار والتهافت، وبينما يمارس التوكُّل على مستوى التجارب الشخصية، فى حين تتعالى السكينة عن العالم بما هو، وفى هذا اختلاف جوهرى رغم تشابه الهوية بينهما، وكذلك الحال فى التوقُّد واليقظة، وكلاهما ينبع من العزم، إلا أن الأول ذو صيغة أخلاقية واجتماعية، فى حين أن الأخرى ذات صيغة روحية وتعبدية وخيميائية، وهى قوة النفس مركزة على الواجب وقدرتها على الاعتصام فيه، وهذه فضيلة حاسمة، إذ إن الطيبة فضيلة حين لا تكون ضعفًا فحسب[١٩٠]، وأما التوقُّد فهو على العكس من ذلك، ويخص النشاط الروحى فحسب، وهو العزم فى التوجه إلى الله سبحانه.

أما عن الحمد والذكر فكلاهما ينبع من الجمال، والاختلاف بينهما هو أن طبيعة الحمد تستجيب للإنسان والأشياء، فى حين أن طبيعة الذكر تتوجه إلى الله تعالى فحسب، إلا أنه لا يَرِد على الخاطر إلا فى وجود الحمد، ويرجع الفضل إليه فى أن الإنسان النبيل الذى يتحلى بإحساس بالمقدس يفرح بالأشياء الصغيرة كالطفل، وهو على النقيض من الإنسان التافه الذى لا يحترم شيئا. فمن لا يُقَدِّر منن الله عز وجل على العالم لا يستطيع أن يقدرها فى القلب، فليس هناك تأمُّل بلا حمد

١٩٠ لقد وبخ البعض الرسول عليه الصلاة والسلام لشدته مع الخونة، ولم يستطيعوا مقاومة إغراء إلقاء الاتهامات عليه ولا إغراء تزييف التاريخ، وقد أعماهم ذلك عن إدراك حقيقة أن الكرم لا يصح تطبيقه فى كل الأحوال بلا استثناء، وإلا ما أمكن تحقيق العدل، كما أن الكرم يمكن أن يتحقق حتى فى إطار العدالة، وهو الأمر الذى تمثله وتعبر عنه حياة الرسول عليه الصلاة والسلام تمام التعبير.

وبلا تواضع.

أما عن العلاقة بين الكرم والتوكُّل فإن الإنجيل يقدم إلينا مفتاحا، فالقاعدة الأولى أن نحب الله بكل كياننا، والثانية أن نحب جيراننا كأنفسنا، أى بقبول الحق والتوكُّل على الله تعالى، وسواء أكان ذلك على المستوى الأخلاقى أم الوعى المباشر، وهو يتفق ومحبة الله سبحانه إلى المدى الذى يتجسد فيه الإخلاص على الحقيقة، فأن يعرف المرء الله سبحانه هو أن يحبه، وألا يحبه هو ألا يعرفه، وحب الله تعالى يتضمن ويتطلب حب الجار، ثم الكرم[١٩١].

لقد ذكرنا آنفًا أن الصفات الأربع لجوهر الكلمة الإنسانية قائم بين قطبين هما الحقُّ والقلب، ويمكن أن نقول أيضًا بين الذكاء والقداسة، وينتمى إلى الذكاء فضيلة الصدق فى حين ينتمى الإخلاص إلى القداسة، والصدق هو النزوع لقبول الحق والتسليم بأنه لا حقَّ يعلو على الحقِّ الأسمى، فى حين أن الإخلاص هو الميل إلى قبول وتحقيق الكلية بشكل تام، بموجب فرادته، فالإخلاص هو 'عمل ما هو صالح' وليس مجرد ما يرضى الغرور، وعمله لإرضاء الله سبحانه فحسب وليس لإرضاء الناس.

وهذه الفضائل الروحية أو السلوكيات الأربعة هى النعَمُ، وهذا

١٩١ وكثيرا ما تردد أن حب الجار لا يمكن أن يكون غير مشروط على إطلاقه كحب الله عز وجل، حيث إن الجار عبد من عباد الله سبحانه، وهذا بالضبط ما يحدد معناه، فإن المرء يحب 'فى الله' ويحب كل ما من شأنه أن يحبه الله سبحانه، ومن ناحية أخرى نجد أن المحبة ليست منتفية بما يمكن لحبنا أن ينفيه.

ما يعيد إلى أذهاننا الأنهار الأربعة فى الفردوس، والتى تجرى بالماء واللبن والخمر والعسل[١٩٢]. ومن السهل أن نتفهم العلاقة بين السكينة والماء وبين التوقُّد والخمر وبين الذكر واللبن، وهو هنا يوحى بالأمومة والسر المريمى الذى عاينه القديس برنار، ونعود إلى العلاقة التى تقوم بين اليقين والعسل، فليس هناك ما هو أحلى من اليقين بالخير الأسمى والنجاة والخلاص الذى يعنيه، ولا ننسى أن العسل هو أيضًا غذاء علاجى، كما أن اليقين هو الذى يشفينا ويحيينا[١٩٣].

***

إن الصفات والسلوك والفضائل التى عالجناها تتجذر فى الكلمة Logos وهى بالضرورة تنتمى إلى 'الجوهر المحمدى' الذى يمكن تعريفه 'كتبلور لحب الله عز وجل'، وفى صيغة تنتشر بشكل مروحى، وهى الصفات الأساسية للنفس الإنسانية، وعن عائشة رضى الله عنها أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قرآنًا يمشى، وكى نفهم

١٩٢ ويتحدث القرآن بصيغة الجمع عن كل جوهر منها، فى حين يتحدث فى سياق آخر عن أنهار أربع تنبع من أسفل العرش الربانى على شكل صليب، ويُذكر الزيت بدلا من الماء فى المتون اليهودية والمسيحية التى تصف هذه الأنهار ذاتها، ولا يثير ذلك الدهشة باعتبار أن الماء فى الصحراء العربية أعلى قيمة من الزيت من الناحية التجريبية عند الفلسطينيين أو الأوروبيين، ومن ناحية أخرى يرمز الزيت إلى التطهر والاستنارة وهى رمزية الماء فى الوضوء الإسلامى.

١٩٣ إن النعمة التأمُّلية التى ترمز إليها الأنهار الأربعة تمثل أيضا فى القرآن فى نهر الكوثر وينبوع التسنيم فى الفردوس، ولا شك أنهما يوحيان بتكاملية مبدئية، وتذكر بعض التفاسير أنهما يمثلان 'القرب' و'اللانضوب'، أو المطلق واللامحدود فى منظور النعمة.

هذه الكناية علينا أن ندرك أن هذا الكتاب له معنًى حرفى ومعنًى فوق شكلى، أى 'نفس' تمتد من السمات الأخلاقية إلى الأسرار الروحية، ومن هنا تأتى الوظيفة القدسية للنص القرآنى، أو طبيعة المانترا، وهى وظيفة مستقلة عن الشكل والمحتوى الدلالى.

ففى حين يمكن لمن يستوعب تلك الصيغ فوق الشكلية أن يستخدمها فى التقرب إلى الجوهر المحمدى، إلا أن هناك طريقًا آخر من هذا النوع أكثر سهولة حيث لا يتطلب جهدًا كبيرًا، ألا وهو المثل الملموس فى أولياء البلاد الإسلامية، وليس عن كتاب سيرهم الذين يعمدون إلى إفراط عاطفى وأخلاقى ولكن عن الرجال الذين عاشوا ويعيشون، وقادرين على نشر عطر البركة المحمدية التى هم لها شهود وبرهان، وبدون صفات الرسول عليه الصلاة والسلام فلم يكن ليوجد هؤلاء الناس، لا فى زمنه، ولا بعد ألف ونصف من السنوات من بعده.

وهناك شهادة أخرى من النوع ذاته، وتأتى كمفاجأة لأولئك الذين فشلوا فى رؤية العلاقات العميقة بين الظواهر التراثية المختلفة، وهى تتحقق فى فنون وحرف للمسلمين، وعلى الأخص فى المعمار والملابس، واللذان يتعلقان بالبيئة والإنسان، فكما هو الحال فى الفن المسيحى أو أى فن تراثى آخر، لا يهم أن نعرف من أى المصادر استقت الشعوب الإسلامية المادة الأولية الخام materia prima لفنونها، ولكن العامل الحاسم هو القيمة والأصالة التى أنجِزَت من تلك المادة

الخام، والنفس والروح التى تجلت فى أعمالهم، أو تلك التى نبعت منها. والفنون الإسلامية فى تحققاتها وسماتها الأصيلة مثل الخط والعمارة وزخرفة المساجد والملابس هى التعبير الخالص عن نفس وروح الرسول عليه الصلاة والسلام، وعن سكينته وذكره أمام وجه الله الدائم جل جلاله.

وباختصار وبترك كل الاعتبارات التى تنتمى إلى طبقة الأسرار والصفات المحمدية جانبا، نستطيع أن نقرر بدقة تاريخية أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان كريمًا وصبورًا ونبيلا وعميق الإنسانية بأدق معنى للكلمة. ولا شك فى وجود من سوف يقول لا بأس بهذا كله، ولكن ذلك لا يعنى شيئًا حيث نتوقعه بشكل طبيعى من رجل أسس دينا، وجوابنا هو أن الأمر على العكس من ذلك، وأن ذلك أمر جلل، إذ استطاع ذلك المؤسس أن يغرس كل ذلك فى أتباعه من كان قريبًا منه أو بعيدًا عنه مكانًا أو زمانًا، وإذا كان قادرًا على أن يجعل من فضائله جذورًا لحياة روحية واجتماعية ويضفى عليها حيوية تعيش عليها عبر القرون والقارات فهذا هو كل شىء.

***

وهناك حديث نبوى بلغت إشكالياته قدر شهرته وهو «حُبِّبَ إِلَيَّ من الدُّنْيَا النِّساءُ وَالطِّيب، وَجُعِلَتْ قُرَّة عَيْنِي فِي الصَّلاةِ»، وحيث إن الأمر كذلك، فلا بد من الاعتراف أن هذا الحب الذى يبدو متفرقًا من الوهلة الأولى، هو جزء لا يتجزأ من الجوهر المحمدى، كما

صار مثالا روحيًا عند الصوفية، ولا بد لكل دين من أن يتضمن العنصر النسائى فى منظومته، أو 'الأنثى الخالدة das Ewig Weibliche' إذا أحببت سواء أكان ذلك بشكل مباشر أم غير مباشر، فالمسيحية على مستوى الممارسة تؤله أم المسيح عليها السلام رغم التحفظات البرانية، وهى التمايز بين صلاة الثالوث الجوهرية latria والصلاة المريمية hyperdulia. والإسلام من جانبه، بدءًا من رسوله عليه الصلاة والسلام قد كرس الأنثوية على أساس من الازدواجية الميتافيزيقية. والسرية التى تحيط بالمرأة ويُرمز إليها بالحجاب تعنى فى الأساس دافع التكريس، والمرأة فى نظر المسلم بصرف النظر عن دورها الاجتماعى والحيوى تجسيد لقطبى 'المحو' التوحيدى، و'الكرم'، وهما يشكلان من وجهة النظر الروحية وسيلتين لتجاوز العقلية الدنيوية التى تصوغها الظاهرية والتشتت والأنانية والقسوة والملل. ونبل النفس الذى يمكن أن يُكتسب من تفسير العنصر الأنثوى ظاهر تمامًا فى حياة المسلمين النمطيين الذين لا زالت جذورهم ضاربة فى الإسلام، وليست مجرد مثالية تجريدية فحسب[١٩٤].

أما عن حب العطر الذى جاء فى الحديث الشريف فإنه يرمز إلى معنى المقدس عمومًا، أو معنى المحيط أو الفيض أو الشذى، وله علاقة بالتالى مع 'تمييز الأرواح' فضلًا عن معنى الجمال. والإسلام

١٩٤ وهؤلاء فقط هم من نتحدث عنهم وليس 'الإحيائيين revivalists' الذين يخلطون بوحشية بين الشكلية الإسلامية والأيديولوجية والميول الحداثية.

ينص على أن الله يحب الجمال ويكره القذارة والضوضاء، وذلك واضح من صفات الطهارة والتناسق والاتزان، أى البركة التى تميز البيوت الإسلامية التى احتفظت بتراثها وكما يتجلى فى المساجد، ولا شك أن هذا المناخ جزء من الجوهر المحمدى.

ويتطرق الحديث إلى الصلاة التى ليست سوى ذكر الله سبحانه، وهذا يشكل السبب الرئيس لكل ما يمكن من محبة، فهو حب النبع والمثل الأعلى، ويتفق مع حب الله عز وجل وهو جوهر الطبيعة النبوية. وإذا ذكرت الصلاة فى الترتيب الثالث فى الحديث، فقد كان ذلك على سبيل الاختتام، وقد كان يتحدث عن طبيعته الداخلية حينما ذكر النساء، وتحدث عن العالم من حوله حينما ذكر العطر، وتحدث عن محبة الله تبارك وتعالى حينما ذكر الصلاة.

ونحتاج إلى إضافة تتعلق بالبشارات الثلاث التى وردت فى الحديث، وهى ذات صبغة أصولية. فعدم الاتساق الواضح على المستوى الأخلاقى فى الإسلام يتأصل فى العداء القائم بين القانون العام واهتمامه بالتوازن والاتساق الصورى من ناحية، وبين التنسك والزهد اللاصورى من ناحية أخرى، والتوجه إلى الاعتزال والتعالى عن الذات، كما أن أصولها ترجع أيضًا إلى شخصية الرسول ذاته عليه الصلاة والسلام، وما يبدو فيها عند الوهلة الأولى من تباعد بين تنسكه وحياته الزوجية. وقد حفظ لنا التراث فى الواقع حقيقة الفحولة الجنسية عند الرسول عليه الصلاة والسلام، كما

حفظ لنا سمات فقره وصيامه الدائم الطوعى، ونشاطه الذى لا يخمد، وذلك التناقض الواضح الذى هو فى الحقيقة ازدواجية قطبية إيجابية ليست قاصرة على محمد وحده عليه الصلاة والسلام، ولكنها تميزه عن كل مؤسسى الأديان السامية، ذلك أنها تشخص ظاهرة جامعة كلية، أى مثلا أعلى Architype، والحقُّ أن الميثولوجيا الهندوسية تصور شيفا رب الفناء والخلق والنشور كمثال لكل من الزاهدين والمحبين، إذ إنه يعبر عن كل من التعالى والبطون فى آن، وبنفس الطريقة ينتمى نبى الإسلام إلى ذات المثال وأسراريته لو جاز التعبير على هذا المنوال، فرسالته تشهد على تعاليه، فى حين تشهد شخصيته وبركته على تشاكله مع المثال الفيشنوى فى الفيض الربانى.

والإسلام كالهندوسية من حيث رؤية العنصر الأنثوى، والذى تُرى فيه المرأة المبجلة والمرأة الشهيدة[١٩٥]، وفيه مثالان للمرأة الشهيدة أحدهما منذ قبل الإسلام، وهى أسيا الزوجة المؤمنة لفرعونٍ كافر، والثانى منذ مولد الإسلام، وهى فاطمة التى عوملت بشدة من قِبَلِ زوجها وأبيها من وجهة نظر معينة، كما ظلمها أبوها كخليفة أول[١٩٦]، وكانت مريم عليها السلام مثال المرأة المبجلة التى طهرها

١٩٥ وتمثل قصة سيتا فى الميثولوجيا الهندوسية الجانب الثانى، وهناك كثير من الأساطير التى تحكى عن الجانب الأول.

١٩٦ وقد كان انشقاق الشيعة مبنيًّا جزئيا على هذه المأساة القائمة على الكبت وسوء التفاهم، والتى ضمت أبناء فاطمة وزوجها على الأخص، وقد نجم الخلاف مع هذه الشخصيات الجليلة من حتمية ربانية لا محالة تظهر فى المنظور القصرى النافى فى الروح البرانية التى أكملت بقية القصة المعروفة.

الله سبحانه واصطفاها على نساء العالمين، وخديجة زوجة الرسول الأولى رضى الله عنها، وكانت ملاكه الحارس وحامية الوحى فى بداية رسالته صلى الله عليه وسلم.

ولكن لنعد إلى البشارة الثالثة فى الحديث وهى حب الصلاة، وهناك صيغة شرعية فى الأذان تقول بأن الصلاة خير من النوم[١٩٧] ويحث القرآن الرسول عليه الصلاة والسلام على أن يستيقظ ﴿... آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا...﴾ الزمر ٩، والإشارة إلى الليل تحمل أكثر من مجرد نصيحة عملية، فهى تعنى على مستوى أعمق، المعرفة التى تولد فى ليل الروح، أى فى حال التفتح الكامل الذى يتضمن 'الفقر'، و'التواضع' و'المحو'، فالعطية تمنح فقط لليد 'الدنيا' التى تنفتح إلى أعلى كما يقول إيكهارت، ومن منظور آخر فالحكمة ليل حالك فى العقلية الدنيوية، كما أنها حماقة من وجهة نظر العالم الحديث. ويصح الأمر نفسه فى هيكل الدين، فالجوانية تتعالى على المحددات الشكلية والنفسية الدينية، وهكذا نجد علاقة معينة بين صلاة الليل للرسول عليه الصلاة والسلام وبين الجوانية فى الإسلام، وهى علاقة مبدئية وتاريخية فى الوقت ذاته، ويعيدنا هذا إلى الغارين اللذين كان الرسول عليه الصلاة والسلام يتأمل فيهما قبل بعثه بالرسالة فى جبل حراء وجبل ثور، وقد علَّم صاحبه أبا بكر رضى الله عنه فى أثناء الهجرة عِلْمَ الأسماء الحسنى، وفى المرتبة ذاتها يمكن أن نتذكر

١٩٧ وهى صيغة خاصة بأذان صلاة الفجر تعرف بالتثويب.

ليلة القدر وليلة المعراج، وهما ليلتا 'تنزيل' القرآن، و'المعراج إلى السماء'[198].

إن اليقظة التى فرضها الله جل شأنه على رسوله عليه الصلاة والسلام تشتمل على معنيين، هما قراءة الوحى وذكر الله ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۞ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۞ نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۞ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ... وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴾ المزمل ١-٨ والفارق بين الشعيرتين، أى قراءة القرآن وذكر الله سبحانه، هو الفارق بين الصفات والجوهر، بين الشكلى واللاشكلى، بين الظاهرى والباطنى، بين الفكر والقلب، وهذا التردد فى شعائر الليل هو الذى يشكل التراث الصوفى، ونلاحظ أن القراءة لا بد وأن تكون بالترتيل، فى حين أن الذكر يتطلب من العابد التبتل إلى الله سبحانه، والترتيل يشير إلى الحمية التى يتطلبها المستوى الشكلى، والتبتل هو تمام الخضوع اللازم لتحقق العنصر اللاشكلى أو وحدة البطون.

***

إن لرسول الإسلام عليه الصلاة والسلام مائتى اسم وواحدًا، وأكثر هذه الأسماء أصولية هى محمد وأحمد ومحمود، يليها ألقابه العبد والنبى والرسول والحبيب.

واسم محمد مخصوص بسر الوحى والتنزيل، ثم بليلة القدر التى جرى

١٩٨ والآية التى تقول ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَىٰ﴾ الضحى ٤ تشاكل دعاء التثويب فى آذان الفجر.

فيها التنزيل، واسم أحمد مخصوص بالتلازم مع سر الصعود، وليلة المعراج التى حُمِلَ فيها الرسول إلى العرش الأسنى.

ولقب عبد يشير إلى صفة الصرامة والجلال، ويعبر عن خضوع المخلوق الأنطولوجى والأخلاقى للخالق، وإلى بعد الخشية. أما لقب الحبيب فيشير إلى صفة اللطف والجمال، ويعبر عن القرب بمثاله الربانى، ومن هنا تظهر الحميمية.

ولقب الرسول يشير إلى خاصية الفاعلية، ويعبر عن توكيد الإيمان بالحقِّ والخير، ولقب 'النبى الأمِّى' يشير إلى صفة السلبية ويعبر عن الانفتاح للعطايا الربانية[١٩٩]، فيتعلق الأول بالواجب والثانى بالمؤهل، ويعنى فى هذا السياق أن معرفته ليست بشرية، بل ربانية فحسب.

والوسيلة الروحية والشعائرية لتمثُّل الجوهر المحمدى[٢٠٠] هى الصلاة على النبى، والتى تشكل مصطلحاتها إشارة إلى الصيغ المختلفة لذلك الجوهر[٢٠١]، وهذه الصيغ هى عبد ورسول وصلاة وسلام،

١٩٩ وهذان اللقبان يناظران فى الهيكل الكونى القلم الأعلى الذى يكتب كل احتمالات الكون، واللوح المحفوظ الذى يكتب عليه القلم.

٢٠٠ إن بركة محمد عليه الصلاة والسلام تحفظ وتحمى، ونور محمد والحقيقة المحمدية يشيران إلى ظلال من المعانى للكلمة Logos.

٢٠١ ويمكن أن نقول الشىء نفسه عن صلاة مريم Ave Maria، وتعبيراتها gracia plena Dominus tecum تشير إلى السلام والصلاة، وبشكل ثانوى تعنى أيضا العبد والرسول، والشطر الأول يعبر عن حالة أولانية من الطهارة والإدراك، والثانى عن العطية الربانية أو الرسالة.

والمريد الفقير إلى ربه لا بد أن يعرف الكمال فى العبد الذى يتبع خطا الرسول عليه الصلاة والسلام، ويعنى العلاقة بين الحادث وهو العبد، والمطلق واجب الوجود وهو الرب، وبالتناظر نجد أن الإنسان المعيارى هو رسول أيضا، بمعنى أنه يبث الرسالة الربانية بصفائه كما تشع المرآة الصقيلة بالنور الذى يغمرها. وهذا بالضبط هو الذى تعبر عنه كلمتا الصلاة والسلام، والسلام هو نقاء المرآة، والصلاة هى شعاع النور. والنقاء منّة من الله سبحانه، فهو يشتمل على لطف القبول والثبات والحفظ والسلام، كما قال الشيخ العلاوى، فالنفس لا تحتمل ولا تطيق اللطف 'الرأسى' الذى ينير ويحوِّلُ بالصلاة الربانية.

كما أن بعض النقاط المرجعية لمعرفة الطبيعة الربانية قائمة فى كلمات الشهادة الثانية للدين محمد رسول الله، فالكلمة الأولى تعنى الفيض، والذى يأتى التوحيد نتيجة لها، والثانية تعبر عن الاتساق والكمال، ويمكن أن نضيف إليها التقوى، والثالثة هى الاسم الأكرم الذى هو سر التعالى، ويعنى على الأخص المعرفة المحمدية بهذا السر.

***

والجوهر المحمدى هو حب الله عز وجل، فى اقترانه بطبيعة الأمور فى تأمُّل ونبل، كما يقترن أيضا بالقيم العملية البرانية مثل جمال الأشكال ونظافتها[٢٠٢]، أو بقواعد الملكية التى تتشرب بالكرم والكرامة

٢٠٢ وتلك الصفات تنبئ عن عناصر أولانية، ونجدها بنفس المعانى منذ زمن سحيق قبل

ومعنى مظهر الأشياء دون زخرف الغرور بأى شكل، وينبع من التأكيد على 'التميز' أو عنصر 'الحق'، فالذى يميز ابتداءً بين المطلق والحادث وبين واجب الوجود وممكن الوجود هو جوهر محتوى الشهادة، وسوف يطبق التميز ذاته على نطاق العوارض، أما عن معنى الجمال فهو يتعلق بسر الفيض.

وينهل التصوف من هذا الجوهر وأبعاده العميقة كما أسلفنا، والتى تتواتر بثبات يبدو من ظاهره فى تناقض مع الإسلام الصورى العام، كما أن العلماء الغرباء عن التصوف يميلون إلى الإصرار على أنه ليس من التراث فى شىء، وهم فى هذا على خطإ، وقد كتب الصوفيون من ناحيتهم فى ظروف ملطفة بعض الشىء عن أحوال زماننا، ويدفعون بعكس ما ذهب إليه العلماء المذكورون، وأحيانًا ما كانوا يتميزون بحماس بالغ، حيث إن الجوانية متجذرة بشكل تام فى المنظومة التراثية وتشكل مجالا مستقلا، إذ إن جوهرها قائم خارج استمرارية الزمن 'الأفقية'[٢٠٣].

ويمكن أن نشبه الصيغة الخاصة للإلهام والاتباع معًا وهى الجوانية بمطر ينهمر رأسيًا من السماء أحيانا، فى حين أن النهر هو التراث العام يفيض أفقيًا فى تيار منتظم، وبكلمات أخرى ينبع من نبع واحد ويرجع إلى مؤسس الدين، فى حين أن الجوانية ترجع بالإضافة إلى

الإسلام فى الهندوسية، وفى الشنتوية بشكل ملحوظ.

٢٠٣ وتقدم بوذية الزن مثلا ملفتا للغاية لهذه الروحانية وخروجها عن المكانية هيكليا.

ذلك، وحتى من قبل ذلك إلى أخوَّة غير منظورة، يمثلها فى اليهودية والمسيحية ملكى صادق[٢٠٤] وسليمان[٢٠٥] وإيليا[٢٠٦]، وتعزوها الصوفية الإسلامية إلى الخضر عليه السلام، وهو العبد الصالح الغامض الخالد على مر الزمان.

٢٠٤ شخصية توراتية غامضة، واسمه يعنى ملك البر، وملك السلام أيضا، راجع عوبديا ٢: ٧، التكوين ١٤: ١٨–٢٠، المزامير ٥: ١٠، ٦: ٢٠، ٧: ١–١٧.

٢٠٥ وقد كان اسمه أيضا ملك سالم King of Salem كما يشير اسمه، ولكنه مذكور فى التاريخ التوراتى فى ظل التناقض البرانى الجوانى.

٢٠٦ النبى العظيم فى أيام آخاب الملك، راجع ملوك أول ١٧: ١، وقد تردد اسمه كثيرا فى أسفار زكريا وصموئيل والعدد وإرميا.

تثير فكرة 'الخلاص' الفيدانتية موكشا أو موكتا سواء أخطأت أم أصابت صورة متناقضة فى رفض الدخول إلى الفردوس والتوحد مع الذات العلية، وهو ما يعنى فى بعض التفاسير تذويب الفردية والتماهى مع الذات أو الروح وهى لبُّ العقل المُلهَم. ولو كان هذا هو المصير الذى تطرحه الفيدانتا غاية لاختيار الإنسان فإن المرء قد يحتج بأن الفرد لا مصلحة له فى اختيار ما كان غير حياته وسعادته، ولا يبقى غير ذلك سوى ادعاءات وتخرُّصات فى الكتب، ولا علاقة لها بالفكرة الفيدانتية المقصودة.

وبادئ ذى بدء لا بد من اعتبار النقطتين التاليتين، أولهما فكرة 'الخلاص' أو 'الاتحاد' التى تناظر البرهان الميتافيزيقى أيا كان ما تقول المبالغات التعليمية أو التفاسير المتزيِّدة فى تحريف معانيها، فالإنسان ينطوى على ذاتيتين ليس بينهما معيار مشترك، ولكل منهما غاية نقيضة رغم أن هناك تحايثًا بينهما من جانب معين. فالأنا التجريبية anima التى انتسجت من العوارض الموضوعية والذاتية كالذكريات والرغبات من ناحية، ومن ناحية أخرى الذكاء الصرف spiritus الذى تجذرت ذاتيته فى المطلق حتى إنها تنظر إلى الأنا التجريبية باعتبارها القشرة الظاهرية التى لا علاقة لها 'بالأنا الحقة'، وهى

متعالية وباطنة فى آن[٢٠٧].

وما من شك أن النفس الإنسانية تطمح بشكل طبيعى إلى الحياة فى سعادة، حتى إنها لا تجد وازعًا على الرغبة غيرها، ويصدق كذلك أن الذكاء الصرف موجود فى الإنسان، وينزع بطبيعته إلى التوجه إلى مصدره، والمسألة برمتها هى معرفة أى من هاتين النزعتين تسود على الأخرى فى نفس الفرد بما هو، ولكن لا يمكن إنكار أن فى اختيار الإنسان للذكاء الصرف أمرًا يفوق فردانيته ويمكن أن يسيطر على رجائه حتى ينزع نحو رضوان طبيعته المتعالية.

ونحن نتحدث هنا عن أولوية رجاء الإنسان وليس عن محوه، وهنا نتطرق إلى جانب آخر من المسألة ليس أهون ما فيها، فحينما نتحدث تراثيًا عن 'ذوبان' و'محو' الفردية فإننا نحسب للمحددات الحرمانية فى النفس، ولكن ليس محو وجودها ذاته، وإذا لم يكن هناك معيار مشترك بين من تحرر فى حياته جيفان 'موكتا' وحقيقيته الروحية التى تسوِّغ وصفه بأنه 'براهمان' دون أن ننكر شخصيته الإنسانية فإن علينا استنباط أن المفارقة ذاتها والمقابسة بعينها والتوازى نفسه تسرى جميعها فى الحياة الأخرى، وإن لم يكن الأمر كذلك لكان الأجدر بنا أن ننكر وجود الأولياء أفاتارات فى الكون، وهذا أمر لا يقرُّه أى تراث كان. فإذا كان المسيح عليه السلام هو 'الله' فإن ذلك لم يمنعه من قول «اليوم تكونون معى فى السماء»، ولا من التنبؤ بعودته

٢٠٧ ورغم أن 'كل شىء' آتما، فالسياق يتناوله بمعنى عكسى.

فى نهاية الزمان.

والعالم هو نطاق الظواهر والعوارض، والأنا التجريبية المعتادة anima هى جزء لا يتجزأ منه، ولكنه 'خارج' عمَّن استطاع أن يشهد مِن منظور الذكاء أو الروح spiritus التى تنهل من الروح القدس Spiritus Sanctus، وهذا أمر لا يمكن أن يكون موضع طموح ولا انفعال، فهو مسألة حق الفهم من منظور باطن. وهو ما يعنى أن الذاتية يمكن أن تُدرَكَ أو تتحقق فى ثلاثة مراتب، هى الجسد corpus والنفس anima والذكاء spiritus، ، والمرتبة الأولى هى المرتبة الحيوانية فى الإنسان، والثانية هى كون الأحلام الأصغر الذى لم تعد الذاتية تقتصر فيه على الجسد فحسب، ولكنها تنجذب بانفعال عاطفى نحو أى سراب يمكن تصوره، والمرتبة الثالثة هى مرتبة الذكاء الصرف، وهو الأثر الذى بقى فى الإنسان للذات العلية الباطنة فيه. والنفس هى الشاهد الباطنى على الجسد، كما أن الروح هى الشاهد الباطنى على النفس.

وليس من طبيعة الذكاء أن يتماهى بشكل سلبى أعمى مع الظواهر التى يعيشها بل أن يختزلها إلى جواهرها، وأن يعرف 'من يعرف'. وسوف يحو الحكيم إلى أن يكون 'ما يجب أن يكون'، وأن يسعد 'بما يُسْعِد'، ويعيدنا ذلك إلى الثالوث الفيدانتى 'الوجود والذكاء والرضوان سات تشيت أناندا'، والحقُّ أن هناك رضوانًا واحدًا فحسب، كما أن هناك ذاتًا واحدة وموضوعًا واحدًا، وتتوحد

الأقطاب الثلاثة فى المطلق، ولكنها تتفاصل بمجرد أن يتنزَّل المطلق إلى النسبية بموجب سر مايا، حيث يؤدى ذلك التنزيل إلى تنوع الذوات والمواضيع والخبرات. ويمكن القول إذن بأن وجودنا بكامله منسوج من الموضوع والذات والسعادة فى صيغة أوهام، ولا يفعل الحكيم أكثر مما يفعل الجاهل بأن يعيش فى هذه العناصر الثلاثة، ولكنه يعيش متوخيًا اتجاه الحق وحده، والذى هو فحسب الموضوع والذات والسعادة جميعا.

***

وحين يُقال فى الصوفية «إن أكثر أهل الجنة من البُله»[٢٠٨]، فيحسن أن نفهم ذلك بمعنى الذوات التى تعلقت بالظواهر لا بالذات العلية، والتى هى غاية ذاتها ورضوانها. وتتناول كافة المقولات التناقضية التمييز بين 'الناجين' و'المختارين'، والتى يجب أن تُؤوَّل على سبيل الاستعارة التى تبرهن على مبدإ أو مشربٍ روحى. وينشأ التناقض من واقع أن الصورة إنسانية على نحو نفسى ساذج. والمذهب يكون جوانيًّا بالمدى الذى يعتصم به 'بالذات الباطنة' ويترك به 'الذات الظاهرة'، كما أن المذهب برانى بالمدى الذى تُقبَلُ به الأنا التجريبية كمنظومة مغلقة وحقيقة مطلقة، فتحتبس فى المواصفات التى تصبح عندها مطلقة بدورها. وعند الصوفين أن شهادة لا إله إلا الله

٢٠٨ ومن الواضح أن هذه الفكرة مستوحاة من الحديث الشريف الذى يعنى «أن غالب أهل الجنة من البلهاء»، أى الذين لا يمكرون ولا يحقدون، والمعنى إيجابى فى حين أنه تخيسى فيما ذكرنا توا بقصد الإشارة إلى التباين بين مشربين أو نمطين.

جوانية نظرًا لأنها تستبعد 'فى النهاية' كل ما كان أنوية ظاهرية، أى إن الشهادة مفهومة فى كليتها 'بصدق'. والتعبير التراثى عن 'العارف بالله' وليس 'عارف الله' له وزنه فى هذا المقام، حيث يكنى حرف الجر عن الذاتية الربانية الكامنة فى العقل المُلهَم.

وتغذى الأنا الظاهرة ذاتها بالظواهر، ولذا كانت ثنوية الأصل، وتناظر الدين الموضوعى الظاهر الذى أوحى إلى شخصية تاريخية معينة. أما الذات الباطنة فلا تتطلع إلا إلى مصدرها الباطن والمتعالى معا، والتى تناظر دين الباطن الذاتى[٢٠٩]، والذى يمتح من حكمة القلب، والحكمة لا وصول لها دون اتفاق الموضوعى مع الدين الموحى، كما أن الأنا الباطنة لا وصول إليها دون قداسة الأنا الظاهرة.

وتتبلور الحقائق الميتافيزيقية فى دين ومن ثم فى مذهب، وتنتج الظواهر المذهبية من جراء مبدإ التفرد عندما تتنزل إلى المناخ الإنسانى، حيث يتجمد الحقُّ الربانى ليصبح فردانيا، أى مجرد وجهة نظر متشخصة إلى حدِّ استحالة التصالح بين صورة دين وآخر على مستوى تجسدهما، كما يستحيل تغيير أنوية إنسانية بأخرى رغم علمنا بأن أنوات الآخرين ليست أقل منطقية ولا مشروعية من أنانا. ويمكن على سبيل التعويض التحول من صورة إلى أخرى، أو بالحرى من

٢٠٩ ويقول النفرى بإلهام ربانى 'اعلم أنى لن أقبل منك شيئا من السنة، بل أقبل منك ما يضفيه عليك عرفانى، فأنت من بين الذين أخاطبهم'. وليس كل الناس على هذا المقام، وسوف يكون من الذنوب التى لا تغتفر إذا عزاها المرء لنفسه، ونذكرها هنا فقط من أجل المذهب.

ذاتية ميتافيزيقية إلى أخرى بالرجوع إلى مصدر التبلورات الدينية، فهو الذى ينتمى إلى الذاتية الكلية أو إلى الذكاء ذاته لو أحببت، والإنسان مؤهل للتواصل مع هذا المصدر من حيث المبدأ وحتى من حيث الواقع بفضل التعقل المُلهَم الصرف، وهذه هى الذاتية التى تهتم 'بالخلاص' فى مغزى المصطلح الفيدانتى.

وحينما يهوِّنُ الصوفيون من شأن الفردوس لشوقهم إلى الله سبحانه فحسب فمن نافلة القول أنهم يرونها مخلوقة، أى غير الله تبارك وتعالى، لا من حيث إنها ربانية فى جوهرها ومحتواها رغم مستواها الوجودى، وهذا صحيح لدرجة أنهم يتحدثون عن 'جنة الذات' التى تقع فيما وراء الخلق. وكذلك حين يبدو أن الصوفى يرفض أحيانا مبدأ صالح الأعمال أو حتى الفضائل بمقدار ما تبدو له أنها 'تخصه' أكثر مما تنتمى إلى الله سبحانه، أو حينما يؤكد أن الخير والشر كليهما لا يستحقان الانتباه، ويعنى ذلك أنه يرجعهما إلى عرضيتهما المشتركة التى تقوم بدور 'الشر' فى مواجهة 'الخير' المطلق الأوحد، فلو ضاهينا النور بحجر معتم فلن يتحول بياض لون الحجر إلى نور، وقد يتلون الحجر بالأبيض والأسود على سبيل التشبيه بالخير والشر، ولكن عتامته وتثاقله سوف تجعلانه نوعًا من 'الشر' بالقياس إلى الشعاع المضىء.

والذاتيتان الإنسانيتان الظاهرية أو التجريبية والباطنية أو العقلية المُلهَمة تشاكلان الجانبين الربانيين للذات الأنطولوجية أو الموصوفة

والذات فوق الأنطولوجية أو اللاموصوفة. ولا تُفهم الصفات ولا تتحقق فى الحالين الربانى والإنسانى إلا فى نطاق مايا[٢١٠]، وبتعبير آخر نعود إلى ثالوث الذاتيات الثلاث 'الجسد والنفس والعقل'، وتعكس هذه ثالوث الأقانيم 'الوجود والذكاء والرضوان'، وكما أن الله تعالى ليس 'مطلق مطلقًا' إلا فيما وراء الوجود وفى الغيب، فكذلك الإنسان ليس ذاته مطلقا إلا فى العقل المُلهَم، وفى حين تتغذى الأنا التجريبية على الظواهر، فإن الأنا المستندة على العقل المُلهَم تخرق المظاهر حتى تصل إلى الجوهر. ولا يعنى هذا الاختلاف فى المبدإ بديلا واقعيا لانعدام المقياس المشترك، والقاعدة فى هذه الحالة هى التوازن بين المستويين، وليس شجب الإنسانية بشكل فجٍّ لا يُفهَم.

ويلزم بعض الإيضاح للمصطلح التناقضى 'مطلق مطلقا'، فاللاهوتيون الأرثوذكس عند بالاماس يميزون فى المقام الربانى بين الجوهر والطاقات، وهذا خطأ كما يقول الكاثوليك بموجب أن الطبيعة الربانية بسيطة غير مركّبة، ويرد الأرثوذكس بأنه ليس خطأً، حيث إن قواعد المنطق لا تجوز على الله الذى يتعالى عليها. وهذا حوار بين أصَّمين، فالمنطق لا يمنع المرء من الإقرار بأن الطبيعة الربانية تنطوى على طاقات مهما كانت بسيطة، ويكفى أن نستوعب فكرة النسبية الربانية التى يرفضها التسامى الشمولى للاهوتيين مما

٢١٠ والصوفية تعبر عن فكرة مايا بمصطلحات 'الحجاب' و'التجلى' و'الكشف' أو 'الإلهام'.

يمنع إدماج علاقتين نقيضتين، فى حين أنه من طبيعة الأمور من منظور الميتافيزيقا الصرف، فلا يمكن قيام أى تماثل بين النسبى والمطلق، ولذا فلا شىء يمكن أن يكون 'نسبيًّا مطلقا' فى حين يمكن أن يوجد 'مطلق نسبى'، وهو المقام الربانى الخالق الحافظ المنجى، وهو مطلق بالنسبة إلى العالم ولكنه نسبى إلى مقام 'الغيب' أو ما 'قبل الوجود'، ولو كان الله تعالى مطلقًا فى كل مُلكه تبارك وتعالى فلن يكون هناك وحى منه إلى ملكوته، ولن يوجد العالم أصلا، وتبرهن قدرة الإنسان على الخلق والكلام والعمل على أن الله تبارك وتعالى جعل شيئًا من ذاته فى 'الدنيا' بشكل ما، ويفعل ذلك بلغة أنطولوجية محددة بطبيعتها تصور 'الرب الموصوف'، والعالم ذاته هو أقصى حدود التطرف، ولذا كان العالم هو التحديد الأقصى للذات النسبية. ووحدة الوجود لن تكون على خطإ لو لم تحصر ذاتها فى هذا الجانب وتنكر التعالى.

وتميل البرانية التوحيدية إلى صرف النظر عن جوانب الشمول، ولكن لها فضيلة وضع الإنسان أمام وجه 'مُطلَقِهِ الإنسانى'، أى الخالق عز شأنه، إلا أنها لا بد أن تدفع ثمن ذلك التبسيط المخل فى المآزق الفقهية التى تشهد على الحاجة إلى اعتبار الوحدانية والتعقيد التناقضى للتدخل الربانى فى الدنيا فى العبارة ذاتها، ويبررها المسيحيون 'بالأسرار'، ويفسرها المسلمون 'بالمشيئة الربانية'. ولن يمكن لهذا التعقيد أن يُفَسَّرَ بالوحدانية، ولكنه يمكن أن يُفَسَّرَ بنسبية

المقامات الربانية، أى التدرجات الأقنومية التى تحقق تجلى الخليقة، ولن تؤثر هذه النسبية على الواحدية بأكثر مما يؤثر المكان على وحدانية المركز أو على تجانس الكون الكلى، والذى يستقى من هذا المركز وينشر نوره فى الآفاق.

ويجوز تلخيص موقف اللاهوتيات فى وجه التعقيد التناقضى لمفهوم الحقِّ الميتافيزيقى كما يلى، فهناك المبدأ القائل إن الله تعالى مطلق لأنه ليس فى الوجود أعظم منه سبحانه، ثم هناك البرهان المنطقى القائل إن فى الربوبية شيئًا نسبيًّا، وأخيرا هناك الاستنتاج المنطقى إذا كان الله مطلقًا سبحانه فكل ما يبدو نسبيًّا لن يمكن أن يكون إلا غير مطلق، وكون ذلك يخالف المنطق برهان على أن المنطق لا يلزم لله عز وجل فهو فى المسيحية 'أسرار' وفى الإسلام 'فعال لما يريد'، بل لأننا لا نملك تمييز كل غاياته سبحانه على المستوى الظاهرى، وهو 'سر' بموجب استحالة نفاد ذاته عز وجل، وهو الذى يبقى بعد زوال كل شىء فى نهاية المطاف، ولا يتضح ذلك لنا إلا بمدى ما يغمرنا بنوره جل جلاله.

***

ومن المعقول أن أنانا 'ليست ذواتنا' تماما بمدى ما تحددها غايات من خارجنا، أما الأنا الصرف أو الذات البحت فتحمل غايتها فى ذاتها، مثلها فى ذلك مثل الجوهر الربانى الذى 'يتجه إلى مركزه' لو جاز القول بهذه الصورة الشحيحة، فى حين يتجه الموجود سبحانه

إلى الخلق دون أن 'يخرج من ذاته' ودون أن يتأثر بالعالم وما حوى. وبتعبير آخر إن عقل الذات العلية Beyond Being يحمل غايتها فى ذاته فى حين أن غاية الموجود Being سبحانه فى خارجه، أى فى الموجودات، وقل مثل ذلك عن الأنا الحسى الذى يبحث عن غايته خارج ذاته ويتوجه نحو الخارج. ولو كنا نعبر بمصطلح مايا فإن الله عز وجل فى نهاية المطاف يكون هو الغيب والخالق وحتى الوجود، فالغيب لا يتجلى بل يحتوى فى ذاته على كل شىء فى حال لا تمايز فيه، ولكنه الحقيقة الصرف، إلا أن الإنسان المصنوع على صورة الرب قد تمكن من خيانة هذه الصورة بموجب أنه ليس الله وأنه حر، وبمجرد ارتكاب ذلك الكنود واتخاذه طبيعة له فلا بد لكى يعود إلى صورته الربانية أن يعود إلى باطنه الربانى. ولا بد من الذات الحيوية أن تتحرر من الذات الجسدية، وأن تتحرر الذات العقلية المُلهَمة من الذات الحيوية كما يقول الإنجيل «من طلب أن يُخَلِّص نفسه يهلكها، ومن أهلكها يحييها» لوقا ١٧: ٣٣. وكذلك «الحقُّ أقول لكم إن لم تقع حبة الحنطة فى الأرض وتمت فهى تبق وحدها. ولكن إن ماتت تأتى بثمر كثير، ومن يحب نفسه يهلكها، ومن يبغض نفسه فى هذا العالم يحفظها إلى حياة أبدية». يوحنا ١٢: ٢٤-٢٥.

ونكرر القول بأن التضحية 'بالحياة' أو 'بالنفس' هى الأنا بمدى سيطرة نواتها الانفعالية لا من حيث إنها ذاتية بعينها، ولذا كان معيار المرتبة الروحية هو درجة محو التشابكات الانفعالية القائمة على الرغبة

والطموح والوهم البصرى وليس غياب الوعى 'بالذات'، وهو أمر لا يمكن أن يحدث على سبيل الاعتياد، وإلا ما استطاع المسيح عليه السلام أن يتحرك فى الدنيا. وأول مرحلة روحية هى العزلة والانفصال، فالعالم هو النفس، وقمتها أن 'يرى المرء الله سبحانه فى كل أين'، فالعالم هو ما نرى من عظمة الله جل جلاله، أى إن هناك كمالًا روحيًا يدرك فيه المتأمل الله تعالى فى باطنه وفى سكينة قلبه فحسب، وينبثق منه كمال روحى أسمى لا يُدرَكُ إلا به، هو أن 'يرى المرء الله سبحانه فى الظاهر'[٢١١] فى حال وجودها، ثم فى صفاتها العامة، ومن ثم فى صفاتها الخاصة، وحتى فى تجلياتها الحرمانية بشكل غير مباشر. وليس الأنا وحده هو الذى يبدو برانيًا فى هذا التحقق الذى يجرى فى الكمال الأول أيضا، لكن الدنيا كذلك تبدو جوانية بكشفها عن الجوهر الربانى الشفيف الذى تظهر الأشياء فى بهائه وكليته، ويكنى الصوفيون عن هذه الشفافية حينما يقولون مع الشبلى «لم أر غير الله تعالى»[٢١٢].

٢١١ ويناظر هذا الحال مقام بودهيساتفا فى حين يناظر الأول مقام براتيكابودها. وحتى يتجاوز براتيكابودها الاحتياج إلى العزلة كى يصبح بودهيساتفا فعليه أن يستمر فى حال التوحد سواء أكان فى مخدعه أو فى حومة الوغى، ولا صلة له بالوظيفة الخلاقة لساماياكسام بودها الذى لا يمثل مقاما روحيا ولكنه ظاهرة كونية من المقام الأول، فهو ينتمى إلى مقام التجليات الربانية، وهو فى المقام الأسمى ولكنه ليس الوحيد فيه.

٢١٢ ويعزو التراث إلى الخلفاء الراشدين الأربعة مقولات مشاكلة، فقد شهد أولهم الله تعالى قبل خلق العالم، وشهده الثانى بعد الخلق، وشهده الثالث فى زمنه ذاته، والرابع لم ير شيئا غير الله تعالى. وكذلك يقول الهجويرى فى 'كشف المحجوب' قد يرى أحد الأولياء الفعل بعين الجسد، ويدرك الغاية الربانية بعين الروح، ويرى آخر نفسه منفصلا عن كل

ويمكن أن يكون لعبارة لم أر غير الله تعالى معنى أَخَصُّ يتفق بطريق ما مع فهم ’لغة الطير‘، وفى الوقت ذاته يعيدنا إلى مبدإ ’تلاقى الأضداد‘، فالذكاء الذى تشبَّع بما كان باطنيًّا صرفًا يتمتع بملكة فهم نوايا الأشياء الظاهرة والصور بشكل عام.

***

وقد اقتبسنا فيما تقدم قول المسيح عليه السلام عن ’الحياة‘، وأن الذين يتمسكون بها يضيعونها، ومن يضيعها بإرادته يحفظها إلى حياة أبدية، ولا شك أن هذا القول يرسى تمايزًا عامًّا بين الدنيويين والروحانيين، ويشير كذلك بواقع قداسته وتعدد مراميه إلى الذاتيتين اللتين نتناولهما هنا، وهما الظاهرية التجريبية والمتعالية المرتكزة إلى العقل المُلهَم. وفكرة عذاب جهنم لا بد أن تُحْمَلَ بمعنى منقول يشير إلى موقف الإنسان ’النفسانى‘ الغامض، فى حين أن ’الروحانى‘ ينجو بفضل تعالى طبيعته، وهذه ذاتية تبصر بالعقل المُلهَم، وأما ’النفسانى‘ فيخاطر بمصيره بموجب عرضيته وأنويته. ومن طبيعة الأمور أن الذاتية الروحانية تجد حلولا وسيطة تميل إلى التضحية أكثر مما تميل إلى التعقل المُلهَم، حيث تكون الذات أكثر من مجرد الذات التجريبية، وإن لم تكن امتدادًا ’للذات الشانكارية‘، وهذه هى الذاتية البطولية فى طريق المحبة التى تتحرر من الظواهر

شىء فى محبته لله سبحانه حتى إنه لايرى إلا الغاية فحسب، وليس ذلك بلا صلة بمقولة القديس بولس الطاهر يرى كل شىء طاهر.

دون أن تملك الالتحاق بالشاهد الباطن المتعالى، وفى هذه الحالة تستنير الذات المنقطعة عن الذاتية الدنيوية بشعاع من الرحمة، وتحيا النفس الخالدة فى اللطف الربانى الذى يتبناها.

***

وحيث إن التمايز بين الذاتيتين أمر جوهرى فلا بد له أن يتجلى فى مناخ تراث روحى متكامل، وإن لم نكن نعلم بوجود مايستر إيكهارت فلا مناص من التسليم بأن هذا المنظور ليس غريبًا عن المسيحية. وقد كان مايستر إيكهارت بجرأته المعتادة يصلى إلى الله تعالى كى يحرره من الله سبحانه، وقد يقول إن ذلك يشير إلى الله جل وعلا كأصل للخلوقات، وأن جوهر وجودنا أسمى من هذا المنظور إليه علا وتنزه، 'فجوهر الله وجوهر الروح واحد'، حيث يقدم مفتاحًا للغز[٢١٣]. ويشير هذا التعبير إلى التبادلية التعويضية بين المطلق والنسبى أو بين آتما ومايا، فسر المفارقة فى الإسلام لا إله إلا الله يلحقه سر التعويض محمد رسول الله. وبتعبير آخر إن فى آتما نقطة هى مايا، وهى الرب الموجود الخالق الموصوف، فى حين أن مايا فيها نقطة هى آتما، وهى الغيب فيما وراء الوجود أو الجوهر الربانى الحاضر فى العقل المُلهَم، وهى المطلقية الباطنة فى الإنسان النسبى. ونقول مرة أخرى إن الرمز الطاوى ين يانج يحتوى على نقطة سوداء فى المساحة

٢١٣ ولا نملك إلا ملاحظة التشاكل بين هذا المفهوم وبين التعبير الفيدانتى 'إنك أنت ما أنت تات تفام آسى'.

البيضاء وعلى نقطة بيضاء فى المساحة السوداء. وتبرهن حقيقة قدرة الإنسان على استيعاب محدودية الوجود بالنسبة إلى المطلق البحت على أنه يمكن أن يتحقق بالمطلق ويتعالى من حيث المبدأ على شريعة الوجود، أى الدين الصورى، ونقول 'من حيث المبدأ' ولكن سوف يندر وجود الأديان بأى طريق آخر.

زد على ذلك أن مايستر إيكهارت يقول «إن لم أكن أنا ما كان الله»، وهو أمر يتضح فى ضوء المذهب المطروح[٢١٤]، ويقول لمن لا يفهمه «إن الحقَّ الصرف يصدر عن جوهر الله ذاته»، ويقول «لا تنطح حائطًا برأسك، فلن يفهمه إلا من كان على شاكلته»، أى إن مذهب الذات العلية يتطلب 'قابليةً' مُقَدَّرَةً لاستيعابه، ونقول 'قابلية' لا 'قدرة' نظرا لأن الغاية المبدئية من العجز عن الفهم الميتافيزيقى ليست مسألة عجز العقل المُلهَم بقدر ما هى تعلُّق عاطفى بمفاهيم تقوم على فردية الإنسان الطبيعية. فالتعالى عن تلك الفردية هو الذى يُعِدُّ الإنسان لهذا الفهم، كما أن الميتافيزيقا الكلية تسهم فى ذلك التعالى، وكل تحقق روحى له قطبان أو نقطتا انطلاق، إحداهما فى أفكارنا والأخرى فى وجودنا.

***

وتقول سورة الرحمن آية ٤٦﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾، كما

٢١٤ ونحن لا ننوى إنكار الطبيعة الإشكالية فى هذا التعبير الذى يبدو خبيثا لأنه شديد الاختزال، حيث لم يُفسر نسبية 'الله' تعالى فى الصيغة المذكورة.
والعبارة المحذوفة «إن الحقَّ الصرف يصدر عن قلب الله ذاته».

تذكر جنتين أخريين يرى بعض المفسرين أنهما للإنس والجان[٢١٥]، ثم إن آخرين يرون أن كل مؤمن له جنتان، ولكنهم لا يفسرون الفارق بين الجنتين، وعن البيضاوى أن الجنتين الأخريين مقدرتان للمؤمنين الأقل ثوابا[٢١٦]. وعلى كُلٍّ يبدو من المعقول عندنا أن نميز بين الجنتين بأن واحدة من كل زوج منهما 'أفقية' والأخرى 'رأسية'، وهى وجه الله عز وجل الذى يتجلى به لكل جنة حسب مقامها، ونجد فى ذلك تساويًا تامًّا مع فكرة أجساد البوذات 'السماوية' ومركزها 'الربانى'[٢١٧].

والتوحد هو حال 'المقربين' فى الجنة الرأسية، وقد رأينا فيما تقدم كيف أن هذا الحال لا يمنع حضور الكائنات الربانية فى جنة مخلوقة، وإلا ما أمكن تفسير كثير من المتون المقدسة. أما عن الجنتين الأدنى فالثانية منهما سوف تكون الرؤية الرضوانية وليس حال التوحد، وهذه الرؤية رأسية بالنسبة إلى الأولى 'الأفقية'[٢١٨] أى

٢١٥ والجان هم الكائنات اللطيفة أو الحيوية التى تقوم بين المخلوقات الجسدانية والكائنات الملائكية، وكل من هذه المقامات الثلاثة له حالات هامشية وحالة مركزية واحدة، فعلى الأرض حيوانات وإنسان، وفى السماء ملائكة وكرام الملائكة، ويتماهى كرام الملائكة مع 'روح الله' سبحانه. وكذلك هناك نوعان من الجان، ومن كان منهم فى الحال المركزى مؤمن وله الجنة، وهم الذين جاء ذكرهم فى سورة الرحمن.

٢١٦ ويقول مفسرون آخرون على رأسهم القاشانى إن الجنتين الأخريين هما أسمى من الأوليين، إلا أن مسألة التعبير الرمزى ليس لها أهمية هنا.

٢١٧ وتعنى سامبهوجاكايا حرفيًّا 'جسد المسرات السماوية'، وتعنى دهارماكايا حرفيا 'جسد الشريعة' والجوهر الربانى.

٢١٨ كما يمكن أن نتكلم عن جنة 'دائرية' وجنة 'محورية' بالرمزية الهندسية التى يسهل فهمها.

النعمة الظاهرية للإنسان. وهذا أحد المعانى بين رمزيات أخرى مثل هالات النور التى تتوج رءوس المختارين فى التراث المسيحى، وينطبق هذا المعنى بشكل أوثق على تتويج العذراء عليها السلام.

وقد جاء فى صلاة ابن مشيش الشهيرة التى تناولت الكلمة أو 'الحقيقة المحمدية' تعبيرات 'بهاء الحق' و'فيض المجد' فضلا عن معان أخرى، ويمكن أن يشير ذلك إلى مقامين سماويين كما ذكرنا. وهو أشبه بالفارق فى الرمزية الجنسية بين حال رؤية المحبوب وحال التوحد معه، وتمّحى الصورة فى حال التوحد مثلما تُستعاد الحوادث فى الجوهرى، وهذا المحو أو اللاتمايز ينتمى إلى ما تناولناه سلفا فى منظور الأشعة المركزية الذى يقابل منظور الدوائر المتراكزة[٢١٩]، وسر التواصل أو الاستمرارية أو الشمولية الأول يقول إن كل شىء حقٌّ آتما، وهذا طريق أبعد من مجرد كونه وجهة نظر[٢٢٠]، ولذا كان الاتحاد المباشر أمرا ممكناً[٢٢١]، والسر الثانى وهو المفارقة والقصر «براهما ليس من هذا العالم». وتصبح المفارقة بين المقامين اللامخلوق والمخلوق مطلقة لا تقبل الاختزال، وعدم القابلية هذا

٢١٩ وهذه هى التكاملية بين البعد 'المحورى' والبعد 'الدائرى'.

٢٢٠ ويتحدد المنظور بحقيقة موضوعية فى المقام المبدئى، وليس 'وجهة نظر' تخلق 'المظهر' ما لم يجرؤ المرء على الحديث عن 'وجهة نظر ربانية'.

٢٢١ وذلك بفرض أن الاتحاد غير المباشر موجود سلفا، أى قد تحقق مقدما فى التجانس الربانى للكون الكلى، والذى تتحدث عنه وحدة الوجود دون أن تضاهيه بمكمله فى فكرة التعالى الحاسمة. والرمز الهندسى لهذا التجانس 'اللامادى' هو الحلزون، والذى يدمج منظورى الدوائر المتراكزة والأشعة المركزية معا.

هو الأساس الوحيد الذى يتيح استيعاب التجانس الكلى للحقيقة بمعنى صحيح، ومن ثم أهميتها الروحية فى سر التماهى و'جنة الذات'.